

# El monarca, el ciudadano y el excluido

Hacia una crítica de “lo político”

Gerardo Ávalos Tenorio

  
Casa abierta al tiempo

  
BONILLA  
ARTIGAS  
EDITORES



## Gerardo Ávalos Tenorio

Doctor en ciencia política por la UNAM. Profesor / investigador Titular de Tiempo Completo adscrito al Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana - Xo-chimilco. Investigador Nacional.

Sus libros más recientes son *La estatalidad en transformación* (2015), *La política transfigurada* (2016), *Ética y política para tiempos violentos* (2016), *Hegel actual. La paciencia de lo negativo* (2018).

Con *Filosófica* abrimos un canal de difusión para las investigaciones que se elaboran al interior de universidades e instituciones de estudios superiores, partiendo de la convicción de que dicho quehacer intelectual está completo cuando sus resultados se comparten con la comunidad.

Esta colección ofrece al lector de habla hispana trabajos originales de investigadores y académicos contemporáneos y textos de autores clásicos, cuyas reflexiones buscan dilucidar temas en el ámbito del pensamiento filosófico.

El monarca,  
el ciudadano y el excluido



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

*Rector general*

Eduardo Abel Peñalosa Castro

*Secretario general*

José Antonio de los Reyes Heredia

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

*Directora*

Dolly Espínola Frausto

*Secretaria académica*

Silvia Pomar Fernández

*Jefa del Departamento de Relaciones Sociales*

Carolina Terán Castillo

*Jefe de la sección de publicaciones*

Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

*Presidente*

José Alberto Sánchez Martínez

Aleida Azamar Alonso / Alejandro Cerda García

Gabriela Dutrénit Bielous / Álvaro Fernando López Lara

Jerónimo Luis Repoll / Gerardo G. Zamora Fernández de Lara

*Asesores del Consejo Editorial*

Rafael Reygadas Robles Gil / Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL

*Presidente*

Sergio Méndez Cárdenas

Gerardo Ávalos Tenorio / Jorge E. Brenna Becerril

Janette Góngora Soberanes / Lisset Márquez López

Jaime Osorio Urbina / Mario Ortega Olivares

Guadalupe Pacheco Méndez / Adriana Plascencia Díaz

*Asistente editorial*

Varinia Cortés Rodríguez

Gerardo Ávalos Tenorio

# El monarca, el ciudadano y el excluido

Hacia una crítica de “lo político”



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**  
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

Para Jatsive y Patricio, otra vez

Ávalos Tenorio, Gerardo.

El monarca, el ciudadano y el excluido : hacia una crítica de “lo político” / Gerardo Ávalos Tenorio. -- Ciudad de México : Universidad Autónoma Metropolitana; Bonilla Artigas Editores, 2020

432p. ; 15x 23 cm. – (Pública filosófica ; 12)

ISBN: 978-607-8636-53-2 (Bonilla Artigas Editores)

ISBN: (UAM-X)

1. Ciencia política - filosofía. 2. Ciencia política - historia I. t.

LC: JA83 A

DEWEY: 320.1 A

Esta publicación fue dictaminada por pares académicos bajo la modalidad doble ciego.

Primera edición UAM, julio de 2006;

ISBN de la primera edición:

970-31-0572-6.

ISBN: 978-607-8636-53-2

(Bonilla Artigas Editores)

Primera edición, marzo 2020



ISBN: 978-607-28-1767-8

(Universidad Autónoma  
Metropolitana-Xochimilco)

D.R. © 2020, Gerardo Ávalos Tenorio

Coordinación editorial:

Bonilla Artigas Editores

© 2020, Bonilla Distribución y  
Edición,

S.A. de C.V.,

Hermenegildo Galeana 111

Barrio del Niño Jesús

C.P. 14080, Tlalpan,

Ciudad de México

procesoseditoriales@

bonillaartigaseditores.com.mx

Cuidado de la edición:

Nicolás Mutchinick

Diseño editorial:

D.C.G. Saúl Marcos Castillejos

Diseño de portada:

D.C.G. Jocelyn G. Medina

D.R. © Universidad Autónoma

Metropolitana

Universidad Autónoma Metropolitana,

Unidad Xochimilco

Calzada del Hueso 1100, Colonia

Villa Quietud, Coyoacán, Ciudad de

México. C.P. 04960

Sección de Publicaciones de la División  
de Ciencias Sociales y Humanidades.

Edificio A, 3er piso.

Teléfono 54 83 70 60

pubcsh@correo.xoc.uam.mx

Impreso y hecho en México



## Contenido

|                                                     |     |
|-----------------------------------------------------|-----|
| Agradecimientos.....                                | 11  |
| Prólogo .....                                       | 13  |
| Introducción .....                                  | 23  |
| Genealogía trágica de la política clásica .....     | 57  |
| La política del bien: Platón .....                  | 119 |
| La poli-ética de Aristóteles.....                   | 147 |
| El príncipe y la técnica del poder: Maquiavelo..... | 181 |
| El lobo excluido: Hobbes .....                      | 195 |
| La política trascendental: Kant.....                | 221 |
| La realización política de la idea: Hegel .....     | 261 |
| La política como pluralidad: Arendt.....            | 301 |
| La política de la enemistad: Carl Schmitt .....     | 341 |
| El reverso obscuro de la política: Žižek.....       | 377 |
| Epílogo .....                                       | 409 |
| Bibliografía .....                                  | 409 |

## Agradecimientos

Muchas personas, de distintos modos, contribuyeron a que este libro fuera elaborado. Deseo agradecerles profundamente por ello. Una primera versión, mucho más extensa, fue presentada, hace ya bastante tiempo, como tesis doctoral en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Los miembros del jurado hicieron una noble tarea en la revisión y en el juicio del trabajo que no se caracterizaba precisamente por su brevedad. Varias de las tesis que contiene el texto son, en realidad, desarrollos específicos de planteamientos que algunos de ellos realizaron en algún momento en su forma germinal, tanto en sus seminarios como en sus obras escritas. Agradezco, pues, a Enrique Dussel la dirección de lo que entonces fue esa tesis. También doy las gracias a Adolfo Gilly, Lourdes Quintanilla Obregón y Francisco Peredo sus valiosos comentarios. Andrea Revueltas revisó este trabajo con mucha dedicación y paciencia; hoy, que se ha fusionado con el infinito, quiero expresar que, a varios años de su partida, se le sigue extrañando como colega y como el gran ser humano que era. Lo mismo expreso sobre Paulina Fernández Christlieb, quien también leyó minuciosamente el texto, y ahora ya ha partido, dejándonos un vacío en la difícil unidad entre teoría y praxis.

También deseo expresar mi gratitud a los colegas Jaime Osorio, Luciano Concheiro, Armando Bartra, Jaime Ortega Reyna, Antonio Rosique Cañas y Sergio Méndez Cárdenas, quienes leyeron la primera versión del texto y me hicieron observaciones críticas de extremo valor. A Arturo Anguiano

debo un reconocimiento adicional por todo su apoyo, e interlocución teórica y política, ya de larga duración. Para que esta edición sea publicada fue fundamental el apoyo de Dolly Espínola Frausto, hoy directora de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco: le agradezco sincera y hondamente.

Los intercambios de ideas son muy importantes para que vaya adquiriendo forma y consistencia un trabajo como éste. Agradezco a Arturo Santillana, Julieta Marcone, Francisco Piñón, Isis Saavedra, Pablo Tepichín, Enrique Gurría, María Cristina Ríos, Joel Flores Rentería, José Luis González Callejas, Judith Bautista, Claudia Jalife, Diana Itzu Gutiérrez, Prisca Martínez, Mélanie Berthaud Faraudo, Elisa Gutiérrez Díaz, José Valero, María Guadalupe Ortiz Oropeza, Zaidith Cigala y Adolfo Hernández García, Gustavo Nava Olvera, Elena Osorio Martínez, Fabiola Alanís Sámano, Elsa González Paredes y José Antonio Carrera Barroso, su interlocución crítica en diversos momentos del desarrollo de varias de las tesis sostenidas en este libro.

Escribir un trabajo como éste ha requerido un ambiente familiar en el que la armonía se esfuerza en gobernar políticamente contra el despotismo de la hostilidad. No puedo dejar de agradecer el apoyo de mi familia *in extenso*: María Antonieta, Irma, Armando, Milede, Gabriela y Armando Francisco; también a Silvia, Irma Guadalupe, Dante, Claudia Georgina, Raquel, Fernando, Alejandro, Adriana, Jorge, los *Minor*; de igual modo a Bibiana, Diana, Nayeli y Raúl. Por último, a Jatsive y a Patricio, les doy las gracias por su luminosa presencia en estos años tan hostiles para las relaciones genuinamente amorosas: compartir la vida con ellos ha sido absolutamente gratificante.

## Prólogo

Volver una y otra vez a la reflexión sobre los temas clásicos o fundamentales no es un mero ejercicio del pensamiento sino una necesidad apremiante cuando sobreviene el malestar, la incomodidad, ese sentimiento de insatisfacción, de desdicha y desánimo. Entonces, la inconformidad, devenida impulso rebelde nos empuja a reelaborar y tratar de entender lo que sucede con los seres humanos cuando la desproporción, la confusión y la injusticia se imponen como si fueran fuerzas naturales en la organización de la vida. Eso es lo que sucede en el mundo actual. La reestructuración del capital ha adquirido tales figuras que lo que hace apenas algunos años aparecía como una amenaza hoy ha devenido terrible realidad cotidiana de miseria y dominio. ¿Qué sucedió, entretanto, con la libertad, la igualdad, el autogobierno, la democracia, el bienestar, las luces de la razón? ¿Qué pasa con las relaciones sociales que cada vez más se estructuran en términos de mero poder y poco queda de la fraternidad moderna o de la amistad antigua?

Hemos elegido el retorno a los clásicos como el modo más fiable para pergeñar respuestas y propuestas de reflexión. Los clásicos son los autores y los temas. Quizá el más clásico de todos sea precisamente el tema de la política, devenido problema porque en el mundo de hoy parece no corresponder con su concepto. Problema grave, si los hay, pues si la política queda reducida a su mínima expresión, la de la esfera oficialmente reconocida como tal donde brillan con esplendor más o menos ridículo los histriones y los *filodoxos*, no habría ya espacio, social se entiende, que pueda por lo menos abrir la

posibilidad de practicar las cosas humanas de otro modo, de un modo que se desarrollen los aspectos de la naturaleza de los seres humanos asociados con el acercamiento, el encuentro, la ayuda mutua y la justicia.

Este texto es una vuelta al elemental, pero no por ello menos problemático, concepto de política. Como el tema es en sí mismo inabarcable, se hizo necesario hacer una revisión selectiva del terreno de la historia de las ideas políticas. Sólo algunos autores clásicos, antiguos y modernos, son recuperados, con la intención primaria de delimitar un ámbito, campo o territorio que pueda ser denominado válidamente como político. Es así que distinguimos entre la política como la actividad práctica orientada al gobierno de una comunidad humana, y lo político, como el universo conceptual que configura la forma que hace las veces de denominador común de cualquier política.<sup>1</sup> Así, este trabajo no tiene, ni de lejos, las pretensiones de ser un relato de historia de las ideas; tampoco es una colección de ensayos sobre temas y autores seleccionados arbitrariamente. Pretende, en cambio, ser una modesta contribución a la reelaboración del concepto de lo político desde una posición crítica y para una época de hostilidad creciente en las relaciones humanas.

El horizonte articulador del sentido de esta pretensión es la tesis según la cual, la política, independientemente del tiempo histórico y de los contenidos específicos que cada época y que cada cultura le impriman, tiene una estructura formal por lo que llega a ser lo que es. De este modo, la política es una forma, lo que significa que sólo es accesible al pensamiento, o, para ser más precisos, que es una construcción del pensa-

<sup>1</sup> En consecuencia, este libro se articula con la idea básica de que lo político atiende a los conceptos y categorías necesarias para enmarcar los pensamientos y las prácticas políticas específicas. No asume, entonces, las distinciones entre *la política* y *lo político* desarrolladas, entre otros, por Poulantzas, Rancière, Lefort, Echeverría, etcétera (véase bibliografía). Téngase en cuenta también el décimo capítulo, en el que trato el *concepto de lo político* [*des politischen*] de Carl Schmitt, quien sitúa la diferencia aludida de un modo peculiar.

miento, pero no del filósofo genial aislado o del hombre de la calle individualmente considerado, sino de los seres humanos en relación con todo lo que ello implica en cuanto a formas de poder y hegemonía mediante las que se impone y valida un orden simbólico determinado. En este caso, no se trata de cualquier orden simbólico sino de aquel que tiene como cúspide un lugar abstracto de soberanía y que tiene validez para la totalidad de una asociación, comunidad o pueblo. Se trata, en efecto, del orden político entendido como orden simbólico pero sintetizado en la existencia de la autoridad soberana que, a menudo, ha sido caracterizada como aquella que posee el monopolio institucionalizado de la violencia física, del castigo o el de la formación del Derecho.

El primer aspecto de la estructura formal de la política es que constituye el referente supremo, superior y culminante de las diversas y variadas relaciones entre los seres humanos. He ahí que la forma de la política, o la política como forma, es precisamente lo político como universo teórico.

Ahora bien, los momentos constitutivos de esta forma se representan en las figuras abstractas (en el sentido hegeliano) del monarca y del ciudadano. El monarca es el lugar supremo en el orden simbólico que constituye lo político, el punto de remate que obtura la ordenación de una comunidad humana. Por otro lado, el ciudadano constituye el otro momento constitutivo de lo político. Pero hay que notar que entre el monarca y el ciudadano se teje una relación que, quizá como ninguna otra, pueda reclamar el fuero de dialéctica. Me adelanto a aclarar que es con plena conciencia y no un desliz que planteo la relación entre el monarca y el ciudadano como el auténtico vínculo formador de lo político, saliendo al paso de la visión que propone esquemáticamente que al monarca corresponde el súbdito, y al ciudadano, en cambio, el abstracto régimen representativo del imperio de la ley. Sostengo que la figura abstracta del monarca no ha desaparecido aun cuando ya no haya súbditos sino ciudadanos. Esto nos lleva a la necesidad de plantear que el súbdito subsiste aún en la figura del ciuda-

dano, y ello no sólo en el sentido desarrollado por Jean Jacques Rousseau, sino en otro más singular y más fuerte: en el mundo moderno el ser humano es ciudadano de la esfera política donde poco decide, pero es súbdito del capital, donde su vida es decidida por poderes ajenos, extraños y hostiles. Es así que está plenamente justificado ubicar las figuras del monarca y del ciudadano como las formas elementales de constitución de lo político, aunque no haya reyes de carne y hueso que gobiernen realmente.

Entre el monarca y el ciudadano, en cuanto figuras abstractas, existe una relación dialéctica no sólo porque no pueden existir el uno sin el otro sino, sobre todo, porque se genera un *tránsito del uno en el otro*, es decir, un devenir el uno hacia el otro. El secreto de la figura del monarca está en la forma en que los ciudadanos se constituyen a sí mismos en cuanto tales y, más aún, construyen ellos mismos un espacio unitario de poder o de autoridad para que desde él alguien concreto, o algunos en específico, organicen la vida colectiva. De modo recíproco, el ciudadano sólo llega a ser lo que es en un Estado considerado como un sistema de derechos y deberes que le obliga a actuar de determinada manera pero que también es expresión de sí mismo en cuanto ser de conciencia e inconciencia, de voluntad y de razón, de potencia (en el sentido de Spinoza) y de pulsión. De tal suerte que el secreto del ciudadano está en su ser monarca, no de forma inmediata claro está, sino en las formas mediadas de la trama social.

Ahora bien, monarca y ciudadano forman una unidad orgánica únicamente si existe un momento exterior puesto como condición de posibilidad trascendental. Me refiero a la figura del “otro” o de “lo otro” en tanto *excluido*. Éste es el elemento central de la política en tanto forma. Conviene aquí precisar los dos sentidos y niveles en los que el otro excluido constituye el factor fundamental en la constitución de lo político.

En primer lugar, el otro excluido elevado a una posición superior es el proceso mediante el cual se construye la figura de la autoridad suprema de una comunidad política. Es ne-

cesario que un elemento se salga del conjunto comunitario y, desde fuera, como habitando otro mundo, otorgue coherencia, sentido y racionalidad al conjunto. Este proceso requiere que un elemento, en principio homogéneo, quede puesto como heterogéneo, y en cuanto tal, quede situado fuera del orden como *excepción*. Desde ese lugar exterior es que el conjunto puede ser ordenado. En este libro, el proceso de constitución del orden político a partir del *otro* o de lo otro en tanto excluido es expuesto como una constante presente en los diversos pensadores que hemos tratado.

Después de una introducción general al trabajo, en la que adelanto los temas centrales de reflexión sobre lo político, en los tres primeros capítulos tomo como base algunos de los referentes antiguos, específicamente aquellos instalados en la Grecia clásica, porque fueron éstos los que replantearon en su sentido creativo y original, la teoría y la práctica de la política. Los griegos no inventaron el arte de la política, pero sí le dieron un giro práctico definitorio para lo que vendría ulteriormente. Es así que rescato los elementos teóricos expuestos por algunos de los autores griegos clásicos para echar luz a los rudimentos de la política. El escepticismo presocrático, el relativismo de los sofistas y el realismo de Tucídides, se presentan como momentos cruciales en la construcción del concepto de lo político. Esta manera de pensar la vida se concretó en la tragedia clásica, cuyo nudo esencial nos remite a la certeza de que el orden político ha de echar sus raíces en la frágil naturaleza humana y que, así las cosas, es imposible la constitución de un orden político donde el conflicto quede anulado. Es sobre la base de esta certidumbre que Platón y Aristóteles desarrollan sus teorías políticas, tan importantes y paradigmáticas para la posteridad. De este modo, nos apropiamos de las coordenadas propuestas por estos autores clásicos para distinguir entre un sentido auténtico y un sentido espurio del concepto y la práctica de la política. En su sentido clásico la política es el saber orientado a la práctica exclusivamente humana del gobierno de la conflictiva convivencia de los hombres por medio de la



instauración de una única autoridad. El bien y la virtud han de estar instalados como horizontes más allá de la experiencia, es decir, han de ser trascendentales, utópicos y ucrónicos, pero no por ello innecesarios, para que sea instaurada una política en un sentido auténtico. Es así que aparece el horizonte de lo otro como aquel más allá, representado ejemplarmente en el Estado ideal platónico o en la constitución perfecta de Aristóteles, como el referente necesario para la confección de lo político. Pero además, desde aquí queda claro el segundo nivel de comprensión del *otro* en tanto excluido como condición de posibilidad de la estructuración de un orden político. El pueblo sometido, frágil, débil, pequeño y subordinado, que aparece con meridiana claridad en la obra de Tucídides, la fatalidad indomeñable que irrumpe como un rayo fulminante y de la que dan cuenta los trágicos, el persa, el bárbaro, la mujer y el esclavo, son significantes inequívocos del otro excluido para que el orden político pueda instaurarse. Ésta es una de las lecciones principales que nos deja nuestra revisión de los referentes antiguos.

A partir del cuarto capítulo trato —en la misma lógica de recuperación de los sentidos de lo político con la red de la tríada monarca, ciudadano, excluido— algunos de los referentes modernos que me han parecido más significativos. Hago una breve referencia a Maquiavelo, pero sobre todo, me concentro en lo que llamo las *políticas del contrato*, a partir de la revisión de las teorías políticas de Hobbes y Kant. Con este contractualismo, que podríamos llamar clásico, queda patente no sólo la relación orgánica entre las figuras abstractas del monarca y del ciudadano sino, además, la necesidad lógica de la doble dimensión del *otro* o de lo otro en cuanto excluido. Resalta de este modo la figura hobbesiana del lobo excluido como condición fundamental del orden político estatal. Así, por más democrática que sea una forma de gobierno, siempre tiene en su base la figura autocrática de la concentración de un poder unitario aunque éste haya sido pactado por ciudadanos iguales entre sí que comparten la razón como facultad práctica.

El octavo capítulo, que es una novedad en esta edición respecto de la primera, introduce el aporte fundamental de Hegel. En efecto, es este abstruso y profundo filósofo quien da a la triada propuesta del *monarca*, el *ciudadano* y el *excluido*, un tratamiento singular urdido con un razonamiento dialéctico, que resulta imprescindible para comprender las sutilezas de la política, que a menudo se pasan por alto. De hecho, era una ausencia sensible (e imperdonable) en la primera edición, que ahora consideramos resarcida.

En los capítulos restantes hago una revisión de las contribuciones teóricas al tema de lo político elaboradas por Hannah Arendt, Carl Schmitt y Slavoj Žižek. En conjunto, con estos capítulos se trata de destacar la existencia de dos sentidos diferentes de conceptualizar el núcleo de la política en cuanto forma que adquieren las relaciones entre los seres humanos. Uno de esos sentidos atiende a la confrontación entre sujetos por alcanzar la posición hegemónica de la autoridad política. Desde nuestro horizonte de interpretación diríamos que este sentido de la política se refiere al proceso mediante el cual se alcanza la posición del monarca. Este proceso es de lucha, de confrontación, de conflicto. Es el terreno de lo estratégico que alcanza su cenit en la guerra. Desde el punto de vista lógico, este sentido de la política pone de manifiesto descriptivamente la manera en la que uno de los elementos de una serie se excluye de la misma para situarse en el lugar supremo de la comunidad y desde ahí organizar retroactivamente el conjunto como una comunidad política. Ubicado históricamente, nos encontramos ante uno de los momentos constitutivos de la política más importantes y más dramáticos. Interpretar este momento, hallar su lógica interna, comprender las razones por las cuales los seres humanos se confrontan al grado de destruirse recíprocamente o de someter al otro con los métodos más crueles, entender esta tenebrosa dimensión de lo político, fue el mérito principal de quienes desarrollaron el concepto de política a partir de la noción de lucha o conflicto. Carl Schmitt, por supuesto, ocupa un papel estelar en este contexto. En contraste, el otro sen-

tido de la política que se expone se basa en la pluralidad y, en consecuencia, en la búsqueda del acuerdo y de la creación de lo nuevo. Es Hannah Arendt la autora que recuperamos como representativa de esta forma de entender la política. La filósofa de Hannover le brinda a la política el lugar más destacado en la esfera de la acción, cuya nota distintiva es, más allá de la lógica de la necesidad, la creación de lo nuevo, la generación de lo inédito, la eclosión de lo original en lo que respecta al modo de organizar su vida los seres humanos. Desde nuestro eje de interpretación nos encontramos frente a la revaloración de la figura del ciudadano y del diálogo comunicativo como su hontanar. La imagen del monarca se obnubila y el ciudadano dialogante, dispuesto a llegar a acuerdos y a respetar lo normativo así alcanzado, adquiere el papel protagónico. Llegar a ponerse en el lugar del otro constituye la clave de acceso a la práctica de la política en este sentido. Sólo entonces adquiere una fuerza insospechada la potencia de los seres humanos para organizar civilizadamente, es decir, políticamente, su vida en común.

En estos últimos capítulos, nuestro eje articulador constituido por las figuras del monarca y del ciudadano se mantiene como referente primordial de lo político, pero ahora la lucha y el acuerdo completan el cuadro de coordenadas. Sin embargo, la constitución de lo político está atravesada por una ausencia, estructural, consustancial, necesaria. El espacio de la ausencia de todo orden político está encubierto por el monarca, a la manera de un semblante, pero también y sobre todo, por el excluido del orden político institucionalizado, el *otro* en un sentido radical. Al menos éste es el aporte que hemos obtenido del filósofo esloveno Slavoj Žižek, con quien cerramos el libro. El excluido vuelve a plantearse como la figura más relevante en la constitución de lo político. Más aún: si el monarca es un semblante que trata de cubrir el espacio de la ausencia del orden simbólico supremo, que es el orden político, el propio espacio de la ausencia se genera por la naturaleza misma de un orden institucionalizado que excluye siempre al *otro* como distinto. El ciudadano participa en las decisiones; el otro, el

radicalmente *otro*, está excluido de ellas. De esta manera, el monarca es la expresión transmutada del ciudadano despojado de sus cualidades políticas. El monarca, lo hemos dicho ya, sólo se constituye como tal en tanto excluido superior. Pero sus raíces auténticas están en el otro negado, es decir, en el excluido subalterno, que ha adquirido diferentes figuras históricas. En este sentido, la política en un sentido auténtico y radical, queda excluida, pero esto también quiere decir que queda a disposición de los excluidos. He ahí un rasgo estructural de lo político que no podía faltar en nuestra revisión conceptual.

# Introducción

## La política: su evanescente cualidad

Norberto Bobbio señala que “todas las palabras del lenguaje político, que no es un lenguaje riguroso, pueden tener los dos significados emotivos, positivo y negativo, según quién lo utilice y en qué contexto”.<sup>2</sup> Esta constatación nos ubica de golpe ante el pórtico de nuestro tema. En el terreno político el desacuerdo comienza con el uso de las palabras. Ya Carl Schmitt apuntaba que

todos los conceptos, las expresiones y los términos políticos, poseen un sentido polémico; tienen presente una conflictividad concreta, están ligados a una situación concreta, cuya consecuencia extrema es el agrupamiento de la polaridad amigo-enemigo (que se manifiesta en la guerra y en la revolución), y devienen abstracciones vacías y desfallecientes si esta situación deja de existir. Términos como Estado, república, sociedad, clase, y otros: soberanía, Estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, Estado neutral o total y otros, son incomprensibles si no se sabe quién en concreto será atacado, negado y enfrentado a través de esos mismos términos.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Norberto Bobbio, *Derecha e izquierda*, Madrid, España, Taurus, tr. Alessandra Picone, 1995, p. 33.

<sup>3</sup> Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, México, Folios, trs. Eduardo Molina y Raúl Crisafio, 1985, p. 27.

Como puede observarse, a la constatación del sentido polémico de los términos políticos, el jurista alemán hace seguir una explicación, que podríamos sintetizar en la siguiente frase: los conceptos políticos son polémicos porque están determinados por el conflicto, entendido éste como la polarización hostil entre amigo y enemigo.

El carácter polémico de los términos políticos se expresa en su evidente ambigüedad y, en ocasiones, en su abierta polise-mia. Más de un significado es siempre atribuible a cualesquiera de las voces con que los seres humanos piensan y actúan en la esfera política. La explicación de Schmitt es clara y fructífera. Ciertamente es que las palabras de la política expresan una lucha variada por imponer hegemónicamente un significado a los términos. En este sentido, la política se abriría como un campo de confrontación por los significados de las palabras, y esto marcaría de inmediato una de las características del universo de lo político. A esto hay que agregar que el vocabulario político alberga una amplia y pesada sedimentación histórica: a la lucha presente por los significados, se adosaría la densa red de connotaciones que han dejado las luchas del pasado. Esto, además, se enlaza con la carga mitológica y teológica del lenguaje político.<sup>4</sup> Es necesario, entonces, advertir que aquello que podríamos denominar, no con demasiada exactitud, “el ámbito” de lo político está cargado de múltiples connotaciones no sólo diversas sino inclusive contradictorias.

En la misma tesitura de Schmitt y Bobbio, Michael Oakeshott también se refiere a los dobles sentidos implicados en los términos políticos. Este autor señala que “la ambigüedad de nuestro vocabulario político actual es quizá su característica más obvia: sería difícil encontrar una sola palabra que no tenga dos significados o una sola concepción que no posea dos

<sup>4</sup> “Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”. Es ésta una de las expresiones más celebres de Carl Schmitt, *Teología política*, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, prólogo y selección de textos Héctor Orestes Aguilar, tr. Angelika Scherp, 2001, p. 43

interpretaciones”.<sup>5</sup> Esta ambigüedad es atribuible, fundamentalmente, a la existencia de dos tradiciones de pensamiento y de acción diferentes, dos “estilos”, de gobernación en el mundo occidental moderno con base europea. Oakeshott llama “política de la fe” al primer estilo, y “política del escepticismo” al segundo.

La política de la fe busca la perfección humana precisamente porque no está presente y, además, cree que no dependemos ni necesitamos depender de la operación de la divina providencia para la salvación de la humanidad [...] La perfección para la salvación es algo que debe alcanzarse en este mundo [...] se cree que el gobierno es el agente principal del mejoramiento que habrá de culminar en la perfección. Por lo tanto, se entiende que la actividad gubernamental consiste en controlar y organizar las actividades de los hombres a fin de lograr su perfección.<sup>6</sup>

25

—

En contraste con la política de la fe, la del escepticismo

entiende la gobernación como una actividad específica, y, en particular, como algo separado de la búsqueda de la perfección humana [...]; tiene sus raíces en la creencia radical de que la perfección humana es una ilusión o en la creencia menos radical de que sabemos demasiado poco de sus condiciones como para que resulte aconsejable concentrar nuestras energías en una sola dirección, asociando su búsqueda a la actividad del gobierno.<sup>7</sup>

Debe notarse que este autor hace descansar la explicación de la ambigüedad de los términos políticos en dos estilos de entender y practicar la actividad gubernativa, particularmente en términos del fin u objetivo que se propone esa actividad.

<sup>5</sup> Michael Oakeshott, *La política de la fe y la política del escepticismo*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. Eduardo L. Suárez, 1998, p. 39.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 50 y 51.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 59.

Si por nuestra parte comparamos la explicación de Schmitt con la de Oakeshott sobre la ambigüedad de los términos políticos, podemos detectar que el jurista alemán la atribuye a la oposición hostil amigo-enemigo, característica esencial de lo que puede registrarse legítimamente en el campo de lo político, mientras que el autor inglés la adjudica a dos estilos diferentes de la gobernación en el mundo moderno. Mientras el primero habla abiertamente del conflicto como fuente de la ambigüedad, el segundo, en cambio, la ubica tan sólo en una diferencia de estilos de gobernar, diferencia que no es necesariamente conflictiva. Si procedemos analíticamente sobre esta base, nos podemos percatar de que la ambigüedad e inclusive la polisemia del vocabulario político tiene una raíz vigorosa en el carácter de lo político mismo. En segundo lugar, también podríamos decir que la ambigüedad propia de lo político es de carácter estructural lo que se pone de manifiesto de manera sutil por los planteamientos de los dos autores referidos; Schmitt revela la dimensión del conflicto, pero, bien analizado, lleva a plantearse el reverso del conflicto como una situación que también caracterizaría a lo político. Por su parte, Oakeshott expone dos estilos de gobernar, pero, si retrocedemos un poco, lo que pone al descubierto en primera instancia es la propia existencia de una relación gubernativa. Veamos esto con mayor atención porque aquí se abre la posibilidad de una comprensión dialéctica de lo que en primera instancia aparece como mera ambigüedad.

En Schmitt el conflicto específicamente político tiene un significado preciso: es aquel en el que está en juego el monopolio de la decisión acerca de un reagrupamiento en términos de amigo-enemigo. Cabe hacer aquí un juicio analítico: una vez que se ha llegado a una situación en la cual una de las partes en confrontación por el monopolio de la decisión ha llegado a hacerse de ese monopolio, el conflicto queda reubicado; ya no tenemos la situación conflictiva pura y abstracta, sino que ahora se constituye un orden institucional que la expresa y la reproduce. Se llega entonces, no sólo a la relación entre gobernantes y gobernados sino a una situación que representa el anverso del conflicto. Por



lo demás, en el concepto de conflicto no se encuentra evidencia alguna de que éste se tenga que conducir necesariamente con los medios de la violencia física o recurriendo al despliegue simple de la fuerza. Puede pensarse en el conflicto en tanto ejercicio de una violencia, no por sutil menos pertinaz: la violencia simbólica. Todavía más: es concebible un conflicto en el que esté en juego el monopolio de la decisión y que se ajuste a las coordenadas del reagrupamiento amigo-enemigo, pero en el que las partes conflictivas sean diferentes o distintas y puedan llegar, mediante el diálogo comunicativo, a acuerdos vinculantes. De este modo, el concepto de conflicto, ubicado estrictamente en el terreno de lo político trae consigo al menos la referencia al no conflicto, que bien puede ser la paz, el orden y el acuerdo. Sin embargo, ello no elude el hecho de que el reverso de esa situación de paz sea precisamente un conflicto soterrado, quizá reprimido, acaso tenue, imperceptible, pero no por ello inexistente.

En lo que atañe al contraste que establece Oakeshott, respecto a la política de la fe y la política del escepticismo, independientemente de la utilidad de la distinción, hay que notar que en este autor la política tiene como una de sus determinaciones fundamentales la cuestión de la gobernación. Ya se la conciba como conflicto, ya se la entienda como resolución del conflicto, la política se completa necesariamente en el nivel de la instauración del gobierno, es decir, de un principio rector, de orígenes, fundamentos y consistencias diversas, que determina la vinculación entre gobernantes y gobernados.

## Un saber activo

Es necesario retroceder un poco. Si bien hemos constatado que el terreno de lo político está atravesado por la ambigüedad, también nos hemos percatado de que tal característica parece devenir contradicción dialéctica, apenas hurgamos analíticamente en lo que encierra ubicar a lo político como emparentado con el conflicto. En efecto, lo político parece abarcar, a un tiempo,

el grado del conflicto y su resolución. Además, podemos admitir, en un acercamiento primario, que las razones de la ambigüedad se hallan básicamente en que cada cual defiende ideas que corresponden a su horizonte de vida, ya sea éste el recibido por la tradición o el construido mediante un procedimiento racional o sencillamente ideológico. De todos modos, el uso que cada cual hace de las palabras, si bien es flexible y relativo, no puede llegar a tal punto que los referentes sean absolutamente anulados. “La política” y “lo político” se tienen que referir a algo más o menos diferenciado de lo demás: debe haber un denominador común, por muy amplio y laxo que pueda ser.

28 — Tal vez lo más conveniente en este punto de nuestro desarrollo sea reparar en los significados de las palabras “política” y “político” a fin de poseer un punto de partida mínimo. De acuerdo con su uso corriente y más extendido la voz “política” significa el arte, la doctrina o la ideología referente al gobierno de los Estados; también significa la actividad de los políticos profesionales, es decir, de aquellos que rigen o por lo menos aspiran a regir los asuntos públicos. No menos característico de la política sería, en esta opinión común, la actividad de los ciudadanos cuando participan, de diversas maneras, en la determinación de los asuntos públicos.<sup>8</sup> Me apresuro a advertir que esta referencia es elemental, de uso común, y no obstante necesaria puesto que así somos conscientes de que existe un significado básico de la *palabra*, pero éste no es suficiente para comprender las implicaciones del *concepto*. Y es que los conceptos están cargados de historia y de entrecruzamientos de intereses diversos. En especial los conceptos de la esfera política adquieren su contenido específico y su carácter problemático cuando se los liga con sus temas y tramas inherentes. Esto salta a la vista cuando revisamos los diccionarios especializados y los manuales y tratados de política. Ahí la definición de la palabra “política” es siempre puesta en un campo semántico que necesariamente la acompaña. Bobbio, por

<sup>8</sup> *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, 21ª ed. Madrid, Espasa Calpe, 1992, p. 1634

ejemplo, la relaciona con el tema del Estado, de las formas de gobierno y con el poder.<sup>9</sup> Umberto Cerroni la ubica en relación con las teorías o ideologías, los procesos, sujetos e instituciones que implica, y la problematiza en relación con ciertos temas esenciales.<sup>10</sup> Giovanni Sartori, para seguir con los ejemplos conocidos, señala que antes de que se separaran los asuntos humanos en esferas diferentes, la política se refería en realidad a todo, y que fue más tarde, especialmente en la época moderna (en el momento en el que la sociedad se independiza del Estado, y la economía se escinde de la política) cuando surge la especificidad de lo político. Sólo entonces, la política significa “algo”, y no “todo” como en la Antigüedad y en la Edad Media.<sup>11</sup> Sólo entonces, agregaríamos nosotros, adquiere relevancia especial preguntarse por “lo político”.

Podríamos seguir recopilando definiciones o conceptualizaciones de las palabras, pero con lo dicho basta para señalar que el interés acerca de lo político rebasa la definición de manual o diccionario y radica, antes bien, en la trama que forma por su relación con otros aspectos de la vida humana. No es irrelevante, sin embargo, poner un orden mínimo en los múltiples sentidos que tiene el concepto a partir del campo semántico que abarca.

Desde el punto de vista lingüístico no da lo mismo hablar de “la política” y de “lo político”. Esta última expresión tiene sobre todo el uso típico de adjetivo: algún hecho, proceso, fenómeno u objeto, es calificado como político. En ésta su forma de adjetivo lo político sirve como un criterio o como un catalizador de otro fenómeno que, por sí mismo, no tendría una

<sup>9</sup> Norberto Bobbio, “Política”, en *Id.*, *Estudios de historia de la filosofía*, España, Debate, 1985; Nicola Matteuci, *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1982, p. 1240 y ss; del mismo autor, “La política”, en *Norberto Bobbio: el filósofo y la política (Antología)*, Estudio preliminar y compilación de José Fernández Santillán, México, Fondo de Cultura Económica, trs. José Fernández Santillán y Ariella Aureli, 1996, p. 135 y ss.

<sup>10</sup> Umberto Cerroni, *Política. Método, teorías, procesos, sujetos, instituciones y categorías*, México, Siglo XXI, tr. Alejandro Reza, 1992.

<sup>11</sup> Giovanni Sartori, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. Marcos Lara, 1984.

sustancia o esencia política. En cambio, cuando hablamos de “la política” advertimos de inmediato que se trata de una voz derivada del concepto de “polis”. Política sería todo aquello que se refiere a la polis. Convencionalmente se ha traducido “polis” como “ciudad-Estado” para hacer énfasis en que la palabra no sólo se refiere al asentamiento humano territorialmente delimitado y arquitectónicamente construido sino, sobre todo, a la unión comunitaria o asociativa institucionalizada como sistema de derechos y deberes, garantizada por una autoridad común y suprema. En consecuencia, “política” se referirá a todo lo relativo a esta convivencia humana. El problema está en que cuando hablamos de “todo lo relativo a la polis” podemos entender dos cosas diferentes aunque probablemente complementarias. En primer lugar, es dable entender que la política sea un saber acerca de la convivencia implicada en la polis. Ese saber se puede presentar como artístico, técnico, práctico o científico, y se presenta sistemáticamente organizado en forma de escritos. En efecto, ese ha sido el uso tradicional del término “política”. El diálogo platónico más extenso, después de las *Leyes*, y conocido por su traducción latina de *República*, se llamaba, en realidad, *Politeia*, voz que significaba “constitución” o, si se quiere, configuración institucionalizada de la polis. En la raíz, entonces, se hallaba el concepto de política para referirse al pensamiento –en este caso filosófico– acerca de la polis. El clásico libro de Aristóteles que conocemos con el nombre de *Política*, recibe esta denominación derivada del griego *Politiká*, “plural neutro que sólo indica ‘libros de tema político’ y no supone una concepción unitaria”. Bien podría hablarse entonces de los “libros políticos” o de política como el conjunto de escritos, libros, ensayos o tratados sobre la convivencia política de los seres humanos. En el siglo XVI Justo Lipsio tituló *Politicorum libri sex* a su texto acerca de la convivencia civil, el gobierno, el imperio y el príncipe. “*Politicorum*” viene siendo el plural de política, es decir, que el texto de Lipsio se llama “Seis libros políticos” o simplemente “Políticas”. Johannes Althusius llamó *Politica methodice digesta...*, a su obra

principal publicada en 1603: nuevamente aparece la palabra “política” para connotar un cierto saber sistemático acerca de la convivencia humana organizada, institucionalizada y regulada por un principio unitario que podía ser un rey, un príncipe o un grupo de personas. De cualquier manera, con estos ejemplos, extraídos arbitrariamente de la historia del pensamiento político, se resalta la dimensión de la política en tanto un saber. Sin embargo, y también de manera inmediata, aparece la política como una actividad relacionada con la convivencia humana, especialmente por una convivencia prohiada por una lógica gubernativa. ¿Qué tipo de saber es el político? Es un tipo de saber que se orienta a la actividad de los seres humanos en convivencia. Entonces, originariamente, no es un saber teórico sino un saber práctico. En la época moderna, en cambio, la política mantuvo su carácter de saber, pero resurgió como un saber teórico objetivo de carácter científico, precedido, claro está, por la conversión de la política en un saber técnico. Sólo en la época moderna la política puede ser un conocimiento con pretensiones de cientificidad que únicamente de modo mediato se relaciona con la actividad de gobierno. Podemos decir, entonces, que la política en un sentido antiguo, es una parte de la filosofía de las cosas humanas, como sostenía Aristóteles. En cambio, en un sentido moderno, es una parte de la ciencia, aunque específicamente este saber se ha constituido como una ciencia social autónoma.

Como saber o conocimiento, la “política” es un discurso que describe los fundamentos, consistencia y fines de la vida colectiva de los pueblos en tanto unidad de los muchos gobernada desde un principio unitario supremo que la articula en cuanto unidad general, específicamente en los asuntos que son susceptibles de deliberación porque pueden ser de diversos modos. Pero la política en cuanto saber encierra la posibilidad de no ser sólo descripción: al estar referida a la vida práctica de los muchos unidos, la política también estaría en condiciones de formular enunciados acerca de la actividad de estos muchos, en relación consigo mismos en cuanto unidad, y en relación con

esta unidad frente a la unidad de otros. Es importante reparar en que existe al menos la posibilidad de que la política en cuanto saber pueda abarcar enunciados indicativos de la acción, no referida a un sujeto en particular sino a la unidad de muchos. Esto implica que la política en cuanto saber podría incorporar, entonces, las recomendaciones de la acción prudente o efectiva, tanto de los gobernantes como de los gobernados, y de la buena conducción gubernativa: los espejos para príncipes, por ejemplo, tienen aquí un lugar central.<sup>12</sup> Es conveniente no pasar por alto, que la política en su sentido prescriptivo debe ser precedida por juicios axiológicos que hacen clasificar los fenómenos en términos de valor: bueno / malo, justo / injusto.

32

—

Ahora bien, en tanto saber la política también puede adoptar la condición de técnica o arte, pero su objeto no es visible. Es una técnica o un arte referido a la vida práctica, a la *praxis*, no a la *poiesis*. Por ende, no tiene un fin objetual (*ergón*) diferente al de la propia actividad. Si tuviera un fin objetivo diferente y separable de la actividad misma, se trataría de una actividad productiva y no de una *praxis*. La tradición sugiere que este arte o técnica lo poseen los legisladores (Licurgo y Solón son dos buenos ejemplos antiguos) y los gobernantes reales o regios (Pericles y César Augusto son también dos ejemplos antiguos, uno griego y otro romano).

<sup>12</sup> Dar consejos a los príncipes no es una virtud intelectual nueva. Actualmente, no es ya oficio de amantes de la sabiduría sino, generalmente, de amantes del poder, de burócratas o de filódoxos (amantes de la opinión). La pronta descalificación como “quimérica” de la idea platónica del rey filósofo es fútil y frívola si se tiene en cuenta que, históricamente, es muy probable que no haya habido reyes filósofos (aunque algunos, como Marco Aurelio, hayan tratado de realizar esa unidad), pero es un hecho que los filósofos, y hoy en día, los intelectuales, han estado cerca de los reyes. Decía que el impulso por aconsejar al príncipe no es nuevo: Dión de Prusa (Dión Crisóstomos), Plinio el joven, Plutarco y Epícteto, son buenos ejemplos de la Roma antigua en su período imperial. Erasmo, Maquiavelo y Campanella, compartieron no sólo la época sino la pasión por aconsejar al príncipe, o al menos, como en el caso de Erasmo, por señalar cómo debía ser educado un buen príncipe cristiano. Saavedra Fajardo continuó la tradición. Para analizar el papel de los filósofos y de los intelectuales en la Roma imperial, *vid.* María José Hidalgo de la Vega, *El intelectual, la realeza y el poder político en el imperio romano*, Salamanca, España: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

Es necesario establecer aquí que si la política es cierto saber (artístico, técnico o científico) acerca de la convivencia institucionalizada de los seres humanos, ello entraña al menos dos posibilidades en cuanto a la naturaleza de su objeto de estudio. La primera posibilidad es la propia de la época moderna y consiste en que el saber político quede ubicado como aquel que describe “objetivamente”, “científicamente”, la lógica de la necesidad de la conducta colectiva de los seres humanos. El problema con esta concepción, no injustamente calificada como “cientificista”,<sup>13</sup> surge cuando admitimos que la política adquiere la forma de un discurso y, en consecuencia, anda en búsqueda de un interlocutor. ¿A quién está dirigido este discurso? Se dirá que a otros científicos, pero esta respuesta no sólo carece de verosimilitud sino de sentido, y tal vez de honestidad. Es más plausible pensar que todo discurso busca un interlocutor no sólo con la pretensión de conversar sino, sobre todo, de actuar. La política en cuanto saber acerca de la convivencia humana toma como objeto la porción sujeta a variabilidad de esta convivencia. Y es que, si distinguimos la conducta respecto de la acción, o bien —como veremos más adelante— la acción respecto del trabajo y de la producción, entenderemos que el saber político es un discurso orientado a la acción colectiva, institucionalizada y regida o gobernada por una autoridad soberana.

En efecto, en cuanto actividad, la política es, como hemos dicho, acción y no producción (*praxis* y no *poiesis*), y se refiere a la determinación del gobierno de los muchos en lo que puede ser de distintos modos y no de uno solo; por eso, está estrechamente vinculada con la libertad y sólo tendría una relación contingente con la necesidad. El núcleo de la actividad política (o de la vida política, si se quiere) sería la cuestión del gobierno, y, en consecuencia, tendría dos dimensiones: la acción de gobernar y la acción de ser gobernado. A diferencia del poder despótico, del mero mando unilateral, el gobierno alude

<sup>13</sup> Vid. Giovanni Reale, *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*, Barcelona, España, Herder, 1996.

siempre a una relación primaria entre la razón, la voluntad y el movimiento. Entonces, la política tiene en la deliberación, la decisión y la ejecución, sus tres momentos fundamentales, en cualquiera de sus dos aspectos, ya sea el de gobernar, ya sea el de ser gobernado. La retórica constituye su medio privilegiado. Esto abre la posibilidad de que la política sea un arte en el sentido de Platón, y que, en consecuencia, pueda configurar una lógica de engaño. La política hecha en el ágora virtual de los medios de comunicación de masas en nuestra época no es más que una manifestación hipertrófica, burda y, a veces grotesca, de aquella posibilidad. En consecuencia, no es en los medios de comunicación de masas sino en la esencia de lo político en que se encuentra desde siempre la posibilidad de que los *polites* o ciudadanos adopten decisiones y ejecuten acuerdos no basados en la lógica de la verdad o la sabiduría como quería Platón, sino en la lógica de la seducción de las palabras y las imágenes. No hay que sorprenderse: la obnubilación del entendimiento que puede provocar un buen retórico o una imagen bien lograda, es el terreno natural de la política. En esta tesitura es importante advertir que, en cuanto actividad, la política no se rige por criterios filosóficos basados en la búsqueda de la verdad, sino, cuanto más, en criterios de validez intersubjetiva, vinculantes y normativos, cuyo factor trascendental de operatividad se encuentra en la aceptación intersubjetiva, es decir, en que los involucrados sientan, crean o consideren razonable que las decisiones políticas son aceptables, aunque sean falsas, aunque no sean ciertas, aunque no contengan lo que prometen, aunque no conduzcan a los resultados proyectados. Y éste es el mejor de los casos. La validez intersubjetiva no se basa ni siquiera en el mejor argumento sino en el más convincente o en el que parece serlo. Todo esto no se basa solamente en el divorcio entre las palabras y las cosas, ni sólo en la escisión trágica entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación, sino en el carácter *sui generis* de la actividad política como actividad predominantemente simbólica que se juega en el terreno de los muchos asociados o comunitariamente unidos.



Aquí se impone una reflexión, aunque sea somera y breve, acerca de la consistencia de la realidad política. Cuando Hegel señaló que “todo lo realmente efectivo es racional y todo lo racional es realmente efectivo”, pretendía acentuar la vieja tesis según la cual la realidad no debe ser identificada con la *información* que se encuentra en el mundo exterior y que absorbe el cerebro a través de los sentidos. Por el contrario, la realidad es el resultado de un cierto acomodo que, desde diferentes horizontes, realiza el pensamiento. Para decirlo con lenguaje hegeliano, la certeza sensible, como primer momento del conocimiento, es necesaria pero insuficiente; es superada en el entendimiento, que separa, escinde, pone en crisis las certezas de los sentidos. Pero el entendimiento también es insuficiente y es superado en la razón. No se trata de un proceso lineal, por supuesto, sino de una espiral que, al final, se cierra, pero a la manera de una banda de Moebius. En consecuencia, la realidad efectiva [*Wirklichkeit*] está mediada por la forma de pensar de los seres humanos. La realidad está construida subjetivamente; más aún, la realidad está construida intersubjetivamente:

35

—

La realidad es subjetual, o mejor, intersubjetual. El terreno de la verdad es el de la intersubjetividad. El sujeto tiene la forma de un círculo, pero que en realidad debe ser representado como una espiral. En efecto, el ser humano como tal, todo él ya está en el embrión. Pero allí sólo está en-sí, o sea, virtualmente, o, para emplear la terminología aristotélica, en potencia. Ser hombre en sentido pleno es autodesarrollarse. Es el autodesarrollo del embrión.<sup>14</sup>

Por supuesto que estas tesis son fundamentales para la comprensión de la realidad política. Para decirlo de una vez: la realidad política está construida políticamente. Esto quiere decir que un grupo de seres humanos construyen una realidad política determinada. Claro está que esta construcción es inter-

<sup>14</sup> Rubén Dri, *Intersubjetividad y reino de la verdad. Aproximaciones a la nueva racionalidad*, Buenos Aires, Argentina, Biblos, 1996, p. 43

subjetiva y, más importante, es ya política, aunque aquí política se entienda en un sentido quizá demasiado amplio. Esto lo expresó Marx de una forma sencilla y breve: los hombres hacen su historia, pero no la hacen en las circunstancias elegidas por ellos. Los hombres se instalan en un mundo que ya está construido previamente. Ese mundo se les aparece como real a través del proceso de formación de su vida en cuanto vida humana. Son, entonces, formados socialmente a través del lenguaje y de las referencias de ese lenguaje con sus sentidos, y con el fundamento de estos sentidos: el cuerpo y la muerte. En consecuencia, la realidad está estructurada como una red simbólica expresada en el lenguaje. Esta red simbólica, sin embargo, no flota en el aire, sino que está atada a un centro de gravedad constituido por la corporalidad humana viviente y también por aquello que Freud llamó pulsión de muerte, pero llevada al plano del pensamiento, es decir, la certeza de la finitud.

Bajo las premisas apuntadas diremos que, como toda esfera social, el ámbito político posee una realidad estructurada como lenguaje. Diremos, entonces, que la realidad política está construida por significados hegemónicos de palabras clave con pretensiones de dar coherencia a una gran diversidad de hechos fácticos. Diremos también que la llamada realidad social encuentra en el ámbito político su fuente principal de construcción. Con todo, el soporte material de la realidad política es la violencia organizada estratégicamente y concentrada en un lugar situado más allá del propio orden simbólico de naturaleza política. La violencia física condensada, obscena, es decir, fuera de la escena, parece acreditarse como la razón última de la fuerza de las palabras constitutivas de la realidad política. A ese lugar en lo simbólico, henchido de fuerza estratégica y cargado de violencia pura, le daremos el nombre de *monarca*, que conserva la connotación de ser el Uno, el único, expresión de la contradicción misma entre la igualdad y su negación, pues si los iguales son iguales, ¿no es verdad, sin embargo, que debe de haber un uno y primero?

## El monarca y el ciudadano

Con lo dicho hasta aquí podemos trazar un primer acercamiento a la solución de la multiplicidad de sentidos que posee lo político, representada en su ambigüedad y polisemia. Lo político está conformado al menos por dos relaciones diferentes pero complementarias: la relación gubernativa y la relación de unión comunitaria por la que los muchos se hacen uno. La existencia de estas dos relaciones elementales es la fuente principal de la ambigüedad del campo de lo político y de la política misma. En este sentido, dice Alessandro dal Lago:

En el origen de nuestra tradición filosófica, en Grecia, las nociones de *polis* y de *politeia* no describen, pues, un paraíso originario de la política que hubiera sido desbaratado por las culturas helénica y romana, sino que, antes bien, indican una polarización: por un lado, el ideal de comunidad, de un “nosotros” en el que la actividad crearía su propio espacio autónomo, sin posibilidad ni necesidad de mediaciones o de representaciones; por otro lado, la efectividad de un poder (de vez en cuando paterno, terapéutico, tutelar) que, a partir de la fundación de la comunidad, sustrae de ésta la autonomía por el bien de ella y en vista de fines superiores. Como sucede siempre, los dos polos se implican necesariamente: sin fundación de una comunidad, de un “nosotros” que legitime las decisiones, no sería posible el arte regio [...] Y es por esta polarización originaria, en la que sujeto y objeto de la política se implican y se diferencian, se componen y se oponen, que la terminología política será siempre e inevitablemente ambigua: *politeia* y arte regio, política y policía, institución y acción no podrían existir por separado.<sup>15</sup>

37

—

Estas elocuentes expresiones del autor italiano son útiles para exponer de manera condensada la primera fuente de la

<sup>15</sup> Alessandro dal Lago, “El sentido de las palabras”, en Sara Gordon (edit.), Martha Rivero (comp.), *Pensar la política*, México, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, pp. 171 y 172.

ambigüedad de lo político. No son suficientes, empero, para comprender toda la complejidad que encierra el campo de lo político y la política misma. Se trata tan sólo de un punto de partida tan sencillo como elemental. Basta darse cuenta, en principio y con los pocos elementos que hemos manejado hasta ahora, que el nivel de construcción del *nosotros*, es decir, el nivel de configuración de la política como *politeia*, es ambiguo y puede ser contradictorio; igualmente, en su dimensión de arte de gobernar, no sólo hay diferencias y distinciones sino conflictos y ambigüedades. Así las cosas, lejos de llegar a una conclusión, estamos introduciéndonos en la complejidad de un terreno sinuoso y escarpado.

38

—

Hemos señalado la ambigüedad estructural del campo de lo político y de la política misma. En su base, hemos hallado dos relaciones cargadas de implicaciones. Una la podríamos representar gráficamente con una línea vertical: se trataría de la relación gubernativa formada por los gobernantes y los gobernados. La otra podría ser representada gráficamente con una línea horizontal, que señalaría el proceso de constitución de una unidad colectiva, de carácter asociativo o comunitario, que demarcaría la lógica por la cual un pueblo se convertiría en un *nosotros* frente a otras unidades.

Es suficiente este planteo inicial para descubrir la gran complejidad del ámbito de lo político, dada, en principio, por la complejidad de la política misma. Los pensadores políticos de todos los tiempos han dado cuenta de esta complejidad, pero lo han hecho con énfasis diferenciados y matices distintos, destacando uno u otro de los componentes, o bien, una u otra de las formas de la política. Algunos han centrado su atención en la dimensión gubernativa de la política. En ella, han destacado bien el arte de gobernar, bien el arte de ser gobernado. Igualmente, ahí han hecho notar los propósitos o fines de ese arte de gobernar, o también los procedimientos tanto del gobernar como del dejarse gobernar. Otros autores, en contraste, han dirigido sus esfuerzos de comprensión hacia el proceso por el cual de los muchos se hace uno. De entre

ellos, algunos han revelado las fuentes religiosas de ese proceso; otros, en cambio, se han percatado de la gran carga de violencia física que puede encerrar esa construcción de unidad existencial. Ha habido otros que han hecho sobresalir el aspecto de participación, libre, igualitaria, consciente y racional, de los ciudadanos en la vida pública, como lo verdaderamente característico del ámbito de lo político y de la actividad política misma.

Es necesario, con todo, hallar la estructura lógica unificada de toda política, independientemente de las opciones éticas que se adopten y de los matices que pueda adquirir el uso del concepto. Ello es especialmente urgente en nuestra época puesto que la política ha devenido claramente un espectáculo y, sobre todo, un ritual legitimador de directrices de la vida colectiva que no entran en el juego real de deliberación, decisión y ejecución de la comunidad política en cuanto tal.

Nuestro primer acercamiento al problema nos ha llevado a ubicar las figuras del monarca y el ciudadano como referentes esenciales de la articulación de lo político. También nos ha conducido a localizar el proceso mediante el cual una caterva de individuos o familias deviene unidad. Hay que percatarse de la relación dialéctica entre el monarca y el ciudadano, y además del vínculo, también dialéctico, entre la unificación política de la comunidad, a un tiempo, conflictiva y pacificadora, y la exclusión de los otros, de los extraños, de los extranjeros: de todos aquellos que son *los otros*. Si seguimos rigurosamente la dialéctica entre el monarca y el ciudadano seremos capaces de comprender que para que pueda constituirse el principio soberano, que aquí hemos adscrito a la figura del monarca, es necesario el reconocimiento por parte de todos aquellos que han de quedar sujetos a su autoridad o su poder. El caso extremo que ilustra mejor este reconocimiento es el de la dominación carismática, puesto que aquí se hace patente que, aunque en apariencia el carisma es una cualidad mágica de una persona, en realidad carecería de consistencia si no hubiera un conjunto de miradas y conciencias dispuestas a reconocer esa emanación de divinidad

que se desprende del “líder carismático”.<sup>16</sup> El carisma no está en la persona heroica, profética o divina sino en los ojos que la miran. Pero entonces, la autoridad o el poder del monarca no radica en sí mismo sino en la relación de reconocimiento que establece con los ciudadanos y los súbditos. Este proceso de reconocimiento no vale sólo para la dominación carismática sino que constituye un rasgo estructural de la instauración de la autoridad soberana. Y he aquí que se despliega una lógica de exclusión por medio de la cual *alguien* deja de ser como todos los demás y alcanza el estatuto de la excepcionalidad: sale de la serie de los comunes y de los iguales y queda situado en forma excluida en el lugar de la excepción. Ese lugar opera en efecto con el recurso básico de la excepción puesto que, por lógica, hay algo por lo cual deja de ser uno más entre los otros. En este mismo movimiento el ciudadano o súbdito queda excluido de ese lugar excepcional que ocupa el monarca soberano. Y entonces, es posible vislumbrar con toda claridad que la excepción y la exclusión constituyen el referente primordial de la constitución de la relación básica de lo político.

## El excluido y la política

Recientemente el filósofo italiano Giorgio Agamben se ha esforzado por mostrar que la excepción y la exclusión son el fundamento de la autoridad soberana. Este esfuerzo tiene consecuencias importantes.

<sup>16</sup> “El ‘reconocimiento’ puramente fáctico, más activo o más pasivo, de su misión personal por los dominados, en los cuales se apoya el poder del jefe carismático, tiene su origen en la fiel consagración a lo extraordinario e inaudito, ajeno a toda norma y tradición y, con ello, en virtud de proceder de la indigencia y del entusiasmo, a lo estimado como divino. Su derecho ‘objetivo’ es el resultado concreto de la vivencia personal de la gracia celestial y de la heroica fuerza divina”. Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, trs. José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, et. al., 7ª reimpr., 1984, p. 851.

Podemos exponer brevemente la tesis de Agamben y extraer de ella toda su riqueza. También debemos señalar sus límites e intentar, en un segundo momento, completar su argumento. Agamben sostiene que el poder soberano se asienta en una exclusión, no simple sino compleja porque se trata de una exclusión inclusiva o una inclusión excluyente. Esa exclusión se concentra en la figura del *homo sacer*, a quien el autor italiano le atribuye, a un tiempo, sacralidad e irrelevancia jurídica. La vida del *homo sacer* es la vida puesta en *bando*, es decir, en los márgenes de un orden, y se caracteriza por ser “matable” pero no sacrificable: “la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable”. La vida del *homo sacer* es *matable* porque su asesinato no engendra castigo, no cuenta jurídicamente como un crimen o un homicidio. Pero tampoco entra en el orden del sacrificio porque el asesinato del *homo sacer* no se inscribe en la lógica de lo que podríamos llamar el papel de mediación del asesinato fundacional. El campo de concentración nazi es la concreción del *homo sacer* en un lugar delimitado.

El punto de partida que adopta Agamben para desplegar su tesis de analogía entre el poder soberano y el *homo sacer* es el concepto de biopolítica de Michel Foucault. De manera sencilla y breve se puede afirmar que para el autor francés la biopolítica significa que la vida en cuanto tal alcanza el estatus político puesto que, a través del control político de los cuerpos, se despliega un dispositivo de poder que mantiene sujetos y determinados a los individuos.

Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder. Éste ya no tiene que vérselas sólo con sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma; haber tomado a su

cargo a la vida, más que la amenaza de asesinato, dio al poder su acceso al cuerpo.<sup>17</sup>

En realidad, el desarrollo de la tesis de Agamben implica la refutación de la tesis de Foucault según la cual la biopolítica es propia del mundo moderno. Agamben señala:

La presente investigación se refiere precisamente a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario —aunque oculto— del poder soberano. *Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano.* La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana. Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida, reanudando así (según puede encontrar en los ámbitos más diversos) el más inmemorial de los *arcana imperii*.<sup>18</sup>

En todo este desarrollo el tema de la excepción [*Ausnahme*] es crucial. Aquí, Carl Schmitt es el referente primordial, aunque Agamben habla también de la forma en que Vico y después Kier-

<sup>17</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, tr. Ulises Guinázú, 18ª ed., 1991, p. 172. En consecuencia, Foucault definirá la “biopolítica” como “...lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar [...] la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas. Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: una animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”. *Ibid.*, p. 173.

<sup>18</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, España, Pre-textos, tr. Antonio Gimeno Cuspinera, 1998, p. 16.



kegaard tuvieron presente la idea de que la excepción es más importante que la norma. La excepción soberana significa estar por fuera del orden jurídico y determinarlo, hacer la ley, pero no ser sujeto de ella. Como veremos posteriormente, esta idea estaba ya expresada claramente por Thomas Hobbes, pero será Schmitt quien le dará una formulación sobria y contundente: soberano es quien decide el caso de excepción. Dice Agamben que la excepción es una especie de la exclusión, de donde podría desprenderse que el género es la exclusión constitutiva del *homo sacer*, y la excepción es una de sus posibles especies, pero esta última sería la que signaría al poder soberano:

Una de las tesis de la presente investigación es precisamente que el estado de excepción, como estructura política fundamental, ocupa cada vez más el primer plano en nuestro tiempo y tiende, en último término, a convertirse en la regla. Cuando nuestro tiempo ha tratado de dar una localización visible permanente a eso ilocalizable, el resultado ha sido el campo de concentración. No la cárcel sino el campo de concentración es, en rigor, el espacio que corresponde a esta estructura originaria del *nomos*.<sup>19</sup>

43

—

El que la excepción sea el aspecto fundamental del poder soberano sale a la luz cuando se examina la posibilidad de cometer un delito sin que sea objeto de sanción. He ahí la primera forma histórica de la ley:

Que la ley tenga inicialmente la forma de una *lex talionis* (talio, quizás procede de *talis*, es decir: la misma cosa), significa que el orden jurídico no se presenta en su origen simplemente como sanción de un hecho transgresivo, sino que se constituye, más bien, a través de la repetición del mismo acto sin sanción alguna, es decir como caso de excepción<sup>20</sup>

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 41.

Constatemos por nuestra parte que esta excepción constitutiva del poder soberano tiene la estructura de una repetición: un crimen particular deviene ley universal cuando se sale de la serie de crímenes particulares por el rasgo específico de no ser sancionado. La ley del Tali3n indica que el acto mismo que se castiga se repite, pero ahora cubierto con la 3gida de la excepci3n.

El punto m3s delicado del esfuerzo de Agamben se produce cuando intenta establecer una analogía estructural entre el *homo sacer* y el poder soberano. Ambos estarían caracterizados por los mismos aspectos.

44

—

El bando es propiamente la fuerza, a la vez atractiva y repulsiva, que liga los dos polos de la excepci3n soberana: la nuda vida y el poder, el *homo sacer* y el soberano [...] *M3s íntimo que toda interioridad y m3s externo que toda exterioridad es, en la ciudad, el coto vedado por el bando de la vida sagrada.* [...] Y si, en la modernidad, la vida se sitúa cada vez m3s claramente en el centro de la política estatal (convertida, en los t3rminos de Foucault, en biopolítica), si, en nuestro tiempo, en un sentido particular pero realísimo, todos los ciudadanos se presentan virtualmente como *homines sacri*, ello es posible sólo porque la relaci3n de bando ha constituido desde el origen la estructura propia del poder soberano.<sup>21</sup>

De esta manera, la excepci3n constitutiva del poder soberano y la excepci3n del *homo sacer* tienen la misma estructura, de donde el filósofo italiano desprende la naturaleza de lo que sería la política originaria:

En los dos límites extremos del ordenamiento, soberano y *homo sacer* ofrecen dos figuras simétricas que tienen la misma estructura y están correlacionadas, en el sentido de que soberano es aquél con respecto al cual todos los hombres son potencialmente

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 143.

hominis sacri, y homo sacer es aquél con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos [...] Si nuestra hipótesis es correcta, la sacralidad es, más bien, la forma originaria de la implicación de la nuda vida en el orden jurídico-político y el sintagma homo sacer designa algo como la relación ‘política originaria’, es decir, la vida en cuanto, en la exclusión inclusiva, actúa como referente de la decisión soberana.<sup>22</sup>

Podríamos concluir, entonces, que el poder soberano y la nuda vida del homo sacer son figuras paralelas y correspondientes, entre las cuales se establece una analogía estructural cuyo denominador común es la sacralidad. El aspecto que ilustra de forma más clara esta sacralidad que caracteriza tanto al homo sacer como al poder soberano es el asesinato del rey que queda puesto como un crimen de lesa majestad, es decir como el crimen supremo, más terrorífico y abominable incluso que el parricidio. Agamben hace referencia en este punto al significado del Tótem, que de tan sagrado no puede ser tocado.

Con todo esto Agamben ha proporcionado una luz privilegiada para la comprensión de la naturaleza de la política. Ha puesto el énfasis en la relación entre el poder soberano y el *homo sacer* como lo propio de la política originaria. Sin embargo, es posible todavía ir más allá de la constatación de la mera analogía estructural entre una y otra figura, y tratar de comprender el tránsito entre la nuda vida del *homo sacer* y la excepción soberana.

En este punto es pertinente introducir el *otro de la exterioridad* como el modelo básico del excluido. Se trata de aquella figura de quien no vale nada para un orden de sentido, para una totalidad. Su existencia carece de sentido, trastorna la lógica y la inteligibilidad, es nada. No es visto ni escuchado ni sentido: es apenas un rumor desarticulado, una molesta protuberancia, una indefinida sombra. Pero el otro como excluido

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 110-111.

sería, en cuanto nuda vida, el resultado de un despojo originario. No es que exista, desde siempre, puesto en la exterioridad: su no-lugar dentro de la totalidad de sentido es el producto de un proceso de despojo y despersonalización. Lo que se la ha quitado, su riqueza, su potencial creador, su politicidad, se le aparecen de frente como poderes ajenos, extraños y hostiles. Si esto es así, la autoridad soberana será la manifestación, en cuanto otro excluido privilegiado, del otro excluido despojado. La particularidad de este último ha sido puesta como universalidad. ¿Cómo ha sido posible este paso desde la particularidad a la universalidad? He ahí la cuestión fundamental.

El *otro de la exterioridad* ha sido uno de los elementos fundamentales en el pensamiento crítico. Enrique Dussel, quien ha hecho un uso fructífero de las nociones de *otro* y de *exterioridad*<sup>23</sup> en la construcción de su filosofía de la liberación, halló en Marx una de las fuentes primordiales del otro en cuanto nada del capital. En filósofo argentino-mexicano cita a Marx en lo que a su juicio es la página filosófica más importante de los *Grundrisse*:

El trabajo puesto como no-capital en cuanto tal, es: 1) Trabajo no-objetivado, concebido negativamente [...] es no materia prima, no instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo, existente como abstracción de estos aspectos de su realidad real (igualmente no-valor); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como pobreza absoluta: la pobreza no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva. O también en cuanto es el no-valor existente, y por ello un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una objetividad no separada de la persona: solamente una objetividad que coincide con su inmediata

<sup>23</sup> Enrique Dussel, *Filosofía ética latinoamericana. Presupuestos de una Filosofía de la Liberación*, México, Edicol, 1977.

corporalidad. [...] 2) Trabajo no objetivado, no valor, concebido positivamente, o negatividad que se relaciona consigo misma.<sup>24</sup>

A esto agrega Dussel que si la riqueza es el capital, el que está fuera sería la *pobreza absoluta*: “Nada de sentido, nada de realidad, improductivo, inexistente, ‘no-valor’. A esta posición de la persona la hemos llamado ‘el Otro’”.<sup>25</sup> A partir de este Otro, que nosotros designamos como el otro de la exterioridad, se puede comprender la construcción ontológica de una totalidad de sentido. Empero, ese otro no existe simplemente como yuxtapuesto a la totalidad. La construcción misma de la totalidad implica la discriminación, el trazo de fronteras, de líneas de demarcación que determinan lo que está incluido, lo que vale, lo que posee un sentido, respecto de lo excluido, lo que no vale, lo que carece de significado. Para nosotros, entonces, el de la exterioridad es lo que ha quedado fuera, como remanente, *después* de un proceso social de construcción hegemónica que se ha traducido en un orden simbólico sólido y consistente, que para reproducirse y hacer valer sus fundamentos tiene una autoridad soberana que lo corona. Por eso, el otro de la exterioridad como otro excluido es un resultado de un complejo proceso de despojo y alienación. La existencia de ese otro excluido no es comprensible para el orden simbólico de la totalidad sistémica: se sitúa más allá de las palabras y de los significados porque éstos han sido impuestos desde una lógica de validación. Por eso, el otro de la exterioridad es el residuo de la enajenación forzada. Por eso también, no es reconocido desde el horizonte de inteligibilidad de la totalidad sistémica: es un paria, un pauper. Debemos cuidarnos, sin embargo, de antropologizar directa e inmediatamente lo que no es más que una condición de no existencia que toda totalidad de

<sup>24</sup> Citado en Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985, pp. 138-139.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 141. “Schelling pensaba que ‘más allá’ del ser, de la totalidad pensada se encontraba el Señor del ser, real, trascendental -en esa misma línea reflexionó Kierkegaard. Marx [...] desarrolló el sentido antropológico de la trascendentalidad del otro, como otro hombre, como trabajador”. *Ibid.*, p. 142.

sentido implica.<sup>26</sup> El excluido no es un hombre empírico concreto: es una condición negativa de existencia, es decir, una no existencia que genera todo orden simbólico, y cuya experiencia puede ser vivenciada por cualquiera en diferentes momentos. Por esta razón, aunque los excluidos de una totalidad sistémica luchen por el reconocimiento y lo obtengan, no por ello deja de existir la exclusión.

Traslademos ahora la lógica de la exclusión al terreno de lo político. No es difícil aducir que en este ámbito la exclusión adquiere una gran utilidad. En primer término, como hemos dicho, la autoridad soberana está basada en una exclusión, a saber: aquella que coloca el lugar del soberano como único, excepcional y privilegiado. Pero el núcleo de la autoridad soberana no radica solamente en que sea un lugar excepcional sino que sus órdenes, su mando, están basadas en la excepción. El Jesús de Nazareth que describe y analiza Hegel<sup>27</sup> es un ejemplo elocuente de la naturaleza de este lugar excepcional que ocupa aquel que asume una posición de mando, en este caso de carácter moral. La fuerza de sus imperativos radica en él mismo: hay que seguirlos porque él los prescribe. Él es una personalidad tan excepcional que sus mandamientos, y los de ningún otro, cuentan como los verdaderos, como los únicos que hay que obedecer. Y en contraparte, del lado del ciudadano y el súbdito, también se encuentra, constitutivamente, la lógica de la exclusión. Los go-

48

—

<sup>26</sup> Este error de sustantivar y antropologizar empíricamente una forma de existencia es un error muy común. Cuando nosotros hablamos del *otro* no nos referimos de manera inmediata a la mujer, al indio, al pobre, al obrero, al huérfano o a la viuda, sino a la condición de no existencia frente a un orden simbólico que sanciona lo que vale y soslaya o ignora lo que no vale. Un ejemplo de antropologización de formas de existencia y de conciencia fue la lectura que hizo Kojève de las figuras hegelianas de la conciencia llamadas “Señor” y “Siervo”. Se trata de figuras de la conciencia que, en cuanto tales, son necesarias y transitorias. Su traducción como “dialéctica del amo y el esclavo” llevó por otros senderos el pensar filosófico original de Hegel, y el error se sigue reproduciendo, sobre todo, cuando entre psicoanalistas lacanianos se habla con soberbia y presunción del “Discurso del Amo”.

<sup>27</sup> G. W. F. Hegel, *Historia de Jesús*, Madrid, España, Taurus, tr. Santiago González Noriega, 2ª ed., 198.

bernados han quedado puestos del lado de la obediencia y, con ello, han quedado al margen de aquel poder supremo.

En cuanto al proceso horizontal de unificación de la comunidad política opera también una lógica de exclusión, quizá aquí de una manera mucho más evidente. En efecto, una comunidad política implica el establecimiento de fronteras no sólo geográficas, físicas, territoriales, sino también simbólicas: quedan fuera de ella los que no pertenecen al *nosotros*, es decir, aquellos que se encuentran más allá del propio espacio de identidad, en el indefinido lugar de la exterioridad. Ahí radican los extranjeros, los otros, los distintos. Sólo frente a ellos, la comunidad política se constituye como tal, los seres humanos se unen frente a aquel que no es como *nosotros* y que incluso puede representar un peligro existencial. Ese otro excluido, hay que advertirlo desde ya, puede estar adentro y ser estigmatizado, condenado, humillado, y aún exterminado.<sup>28</sup>

49

—

Es posible, entonces, avanzar en la comprensión de la política a través de los tres procesos de exclusión a partir de los cuales se constituyen sus relaciones básicas (vertical, de gobernantes / gobernados, y horizontal, *nosotros* / *los otros*): la exclusión del soberano instituye la autoridad política suprema; la exclusión de los ciudadanos respecto del poder soberano constituye la cualidad de la obediencia de los gobernados; finalmente, la

<sup>28</sup> “Los locos, los exiliados, los apátridas y los excluidos están encerrados afuera. Afuera, fuera de las fronteras de su país como fuera de los lazos de su lengua materna; afuera, fuera de sí. ¿Habría existido alguna vez ese ‘hogar’ de dónde han sido expulsados? ¿Existe una huella visible, legible, de ese ‘hogar’? El lugar de su exilio se ha convertido para ellos en un exilio más preciso y más violento que el punto de partida que los ha llevado allí; de este exilio presente se ha ausentado el dolor mismo producido por el desgarrar de la partida; en este exilio se ha extinguido la nostalgia de aquel que hubiera podido nombrarlo, el Padre”. Solal Rabinovitch, *Encerrados afuera. La preclusión, un concepto lacaniano*, Barcelona, España, Ediciones del Serbal, tr. Graziella Baravalle, 2000, p. 7. La lectura política de estas líneas puede establecer una analogía estructural entre la figura del padre según el psicoanálisis y la autoridad soberana de la política. Entre una y otra figura existen importantes mediaciones, pero no hay que olvidar que el padre simbólico e imaginario no hace referencia tan sólo a la existencia del progenitor varón ni tampoco se remite únicamente al proceso propio del triángulo edípico, sino que recibe su determinación fundamental en la constitución de la autoridad soberana política.

exclusión de *los otros* permite la unificación de la comunidad política como un todo.

Si bien con esto quedan dibujados los perfiles de la lógica de estructuración de toda política aún no hemos definido las determinaciones mismas de lo que puede ser considerado legítimamente como político. Se impone, en consecuencia, la necesidad de apuntar que la política es la actividad específicamente humana destinada a organizar la vida en común. ¿Qué asuntos son estrictamente políticos, es decir, referidos específicamente a la organización de la vida en común? El primero es el de *quién* gobierna y, en consecuencia, el de los métodos a través de los cuáles se llena el lugar de la autoridad soberana. Puede decirse que la cuestión acerca de quién gobierna remite primariamente al número de gobernantes (uno, pocos, muchos), pero ello no responde satisfactoriamente de la cualidad social de quienes gobiernan. Por esta razón, cuando asumimos la cuestión de quién gobierna debemos focalizar la posible diferencia entre quienes ejercen las magistraturas y quienes ponen las normas. Este problema remite a dos dimensiones esenciales de la estructuración del poder: la primera atiende a la *arché*, es decir, a la fuente de origen que se asienta como principio rector de donde emanan las normas que organizan la convivencia; la segunda, en cambio, apunta hacia los seres de carne y hueso que están autorizados para ejercer la labor gubernativa. En la fundamentación teológica del poder político, la *arché* posee una esencia divina; en cambio, quien ejerce la acción gubernativa posee un poder derivado y debe ajustarse a los parámetros de su fuente divina. Con el advenimiento de la época moderna, el fundamento del poder político fue secularizado y, en consecuencia, la *arché* pasó de lo divino al pueblo. Éste manda o rige, es decir, pone las normas en cuanto pueblo soberano, pero no gobierna: lo hacen sus representantes. Tomar en cuenta esta distinción nos permite avanzar en la comprensión de la complejidad de la política en el mundo moderno en que el poder del capital pone las normas, pero gobiernan (bien o mal, es otra cuestión) los políticos profesionales.



El segundo tema que trata la política es, expresado en términos sencillos y lacónicos, el referido al *cómo* se gobierna. En apariencia es esta una cuestión simple. Sólo es apariencia. La interrogante sobre cómo se gobierna puede ser desdoblada en dos preguntas complementarias: a) cómo quedan establecidas las normas que rigen a una comunidad, es decir cuáles son los procedimientos por medio de los cuales se formulan los principios o normas que han de ser obedecidas; b) cómo se desempeñan en su labor gubernativa quienes están autorizados a hacerlo. Es claro que si se gobierna *bien* o *mal* se hace en función del principio rector o fuente original que otorga la autorización para gobernar. Cumplir la función de gobernar implica que se tiene *potestas*. La *potestas* que en su desempeño se ajusta al principio rector o fuente de origen realiza una *potestas* legítima y puede decirse que se constituye como una autoridad que ejerce el gobierno político. En contraste, cuando esa *potestas* se hace efectiva como mero poder, como poder nudo, en contra del principio rector o fuente original, entonces hablamos de una forma desviada de ejercicio del poder, por lo cual estaríamos ante un des-gobierno despótico y antipolítico. El tema es más complejo si pensamos en las múltiples combinaciones que se pueden trazar entre los modos de mando (es decir, la forma de ejercicio de la *potestas*) y los principios rectores que articulan la convivencia humana. El extremo de esta complejidad, lo constituye la figura del poder pastoral, aquel que ejerce un monarca bueno que busca el bien de su pueblo (cual rebaño) e incluso lo realiza, pero prescindiendo de la participación de los gobernados en la formulación de las directrices que los han de regir. El otro extremo es el que encarna el gobernante respetuoso de los procedimientos formales de acceso a la labor gubernativa, pero que actúa sólo en favor de algunos, es decir, de algunas clases o fracciones de clase y no de la unidad de todos en cuanto pueblo. Desde una perspectiva logocéntrica (es decir, donde el logos es soberano) quienes gobiernan lo harán adecuadamente si apelan a la capacidad reflexiva de los gobernados, expresada en diversas instancias de participación. En

cambio, gobernarían inadecuadamente o de forma desviada si pasan por alto el pensamiento de los sujetos al gobierno. Es posible también que un pueblo participe en la cosa pública pero lo haga en contra de sí mismo: podemos denominar este caso como el propio de la servidumbre voluntaria, que La Boétie explicó como resultado de una reproducción acrítica de la tradición.<sup>29</sup> Hoy sabemos que la cuestión es mucho más compleja toda vez que en la constitución del sujeto político, además de la voluntad y la razón, se entrelazan niveles pulsionales, patologías vinculares y complejos procesos imaginarios y simbólicos que se expresan en lo que Spinoza llamó voluntad invertida. No es posible pensar lo político a fondo si se prescinde de esta problemática. De cualquier manera, en la cuestión de cómo se gobierna se incluyen las formas en que los gobernados están dispuestos a obedecer y del apuntalamiento de los límites más allá de los cuales se rebelarían.

El tercer asunto propio de la política es el diseño de los métodos a través de los cuales se constituye y administra una riqueza común, pública, necesaria para el sostenimiento material de la comunidad política; este aspecto está íntimamente vinculado con el espacio de lo público, aquel que se define precisamente por pertenecer a todos y a nadie en particular: sólo la comunidad política en su conjunto tiene potestad sobre este espacio. Por último, pero no por ello menos importante, el asunto de la guerra y la paz, y por tanto el diseño del suministro de la violencia física en contra de los otros y también la diplomacia, constituyen los temas que completan el cuadro de lo político.

Ahora bien, de esta somera revisión se desprende casi en forma natural las prácticas que podrían ser legítimamente consideradas como políticas, porque a través de ellas fluye dinámicamente la organización de la comunidad. Es el caso de la deliberación, la decisión, la ejecución y el resguardo de las de-

<sup>29</sup> Etienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, Madrid, España, Tecnos, tr. José María Hernández Rubio, Colecc. Clásicos del Pensamiento 19, 1986.

cisiones. Son políticas, en principio porque, de cualquier modo, involucran a todos los miembros de la comunidad, cierto que de distintas formas. En la deliberación pueden participar todos los miembros de la comunidad que cumplan ciertos requisitos; a veces, quedarán incluidos en ella sólo algunos o, incluso, podrá ser sólo uno el sujeto de la deliberación. De todos modos, hay deliberación en cuanto confrontación de ideas que abren cauces posibles de la acción que afecta a la comunidad entera. Es este el terreno del pensamiento estratégico, tan importante para la práctica de la política. La deliberación se cierra cuando se llega a una decisión. Es ésta la que da sentido a la deliberación. La decisión acerca de lo que ha de conducir las diversas conductas (no todas) de los sujetos es, de este modo, el momento político por excelencia y así conviene retenerlo. Por último, la práctica de la ejecución de los acuerdos tomados en deliberación se convierte en uno de los métodos claves de la política. Las decisiones han de ejecutarse y con este poder de ejecución queda investido un personal especializado en la conducción de los asuntos públicos.

53

—

Las prácticas políticas se desarrollan en agencias o instituciones especializadas y en conjunto configuran la constitución política de una comunidad. Así, toda organización política posee una instancia deliberativa, otra ejecutiva y otra más que se encarga de salvaguardar el marco de las decisiones deliberadas y de sancionar las conductas que excedan ese marco.

## Virtud y procedimiento

Ahora bien: el aspecto decisivo de la política no se centra en quién gobierna sino en cómo lo hace, es decir en cómo se concreta la política en cuanto saber práctico. La cuestión referida a quién gobierna puede tener un valor coyuntural relevante, pero es secundaria porque, si nuestras premisas son válidas, las personas de carne y hueso encargadas de desempeñar la labor gubernativa, por más mesiánicas, carismáticas o sagradas que

podrían ser, tan sólo ocupan el lugar del excluido privilegiado. Esto vale también para el fenómeno conocido como “cesarismo” o “bonapartismo”.<sup>30</sup> En cambio, cómo gobierna el príncipe, abre el cuestionamiento hacia el análisis de las formas en que los gobernados aceptan ser mandados y están dispuestos a la obediencia. Entonces, la política en cuanto saber práctico que pasa por la deliberación, la decisión y la ejecución de normas que han de regir la vida en común, presenta un elemento esencial que define y explica su articulación completa. Se trata de aquello que los antiguos llamaron virtud y que significa el conocimiento del ser del hombre, de sus potencialidades y capacidades, de su poder creador y sus límites, en cuanto ser comunitario y, por tanto, en cuanto ser que debe vivir en común con otros, todos atravesados por la diferencia y el conflicto. El saber gobernar, pero también el saber ser gobernado, son saberes sustentados en la necesidad de convivencia y en la constatación de diferencias. Puestas así las cosas al parecer toda política tiene en la virtud su rasgo fundamental. Si nos preguntamos ¿política, para qué? inevitablemente llegaremos a la descripción de un fin, una meta, un sentido de la convivencia, que es considerado como lo que hay que perseguir, y en este sentido como lo bueno. Es esa la necesaria referencia a la virtud que toda política sostiene. Es esa también la fuente de todas las contradicciones que dan su consistencia específica al universo de lo político. Es que en la persecución de la virtud se allana el camino hacia el despotismo, la tiranía y el totali-

<sup>30</sup> Este fenómeno se produce en momentos de crisis catastróficas, para decirlo de manera gramsciana. Por tanto, son coyunturales y esporádicos. Pasado el momento crítico, se institucionalizan: incluso el carisma se rutiniza. Ello se explica en razón de que, en momentos de crisis catastróficas, hay una reconstrucción del proceso mediante el cual un particular se universaliza. Este paso, fundamental para comprender la estructura de lo político, se manifiesta en la aparición de una personalidad *sui generis* que parece levantarse por encima de los comunes. Vid. Antonio Gramsci, *Cuadernos de la Cárcel*, Tomo 5, México, Era / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, tr. Ana María Palos, 1999, pp. 65 y ss; Weber, *Economía y sociedad...*, p. 847 y ss; León Trotsky, *La revolución permanente*, México, Juan Pablos; también *Críticas de la Economía Política* No. 24 / 25, *Los Bonapartismos*, México, El caballito, 1985.

tarismo, cuya existencia significa precisamente la negación de la política. Ésta no es una casualidad sino un rasgo estructural básico de la política como tal. El hecho de que toda política se proponga la virtud (independientemente del contenido de la virtud que específicamente se persiga) y que ello lleve, como por inercia, hacia la negación de la política vía la tiranía, el despotismo y el totalitarismo, adosado al hecho de que la política tiene que ver con la convivencia de los muchos, hace pasar a un primer plano el diseño de métodos y mecanismos regulados por normas orientados a contener la inercia del poder hacia el monopolio. El procedimiento para llegar a acuerdos vinculantes, que sean respetados por todos y garanticen la estabilidad de la convivencia, más allá de la voluble opinión de los individuos, adquiere, entonces, una importancia primordial en la configuración de la política. Es verdad que el procedimiento no garantiza por sí mismo la mejor política, pero al menos pone diques a la tendencia hacia el monopolio del *kratos* y de la *arjé*, es decir, del poder / autoridad, y de los orígenes o principios rectores de la vida en común.

Por estas razones, para la comprensión de lo político no es conveniente prescindir ni de la virtud ni del procedimiento. Se trata del asentamiento de dos referentes extremos que, de cualquier manera, establecen entre ellos una vinculación dialéctica. Y aquí dialéctica no quiere decir, insistimos en ello, solamente *recíproca* sino, sobre todo, que uno de los polos deviene el otro mediante una doble reflexión. La política de la virtud exige procedimientos adecuados, so pena de monopolizar totalitariamente la verdad, lo bueno y lo justo. Pero también, la política del procedimiento es vana si no entra en juego la lógica de la virtud que explica incluso la bondad concedida al propio procedimiento. Por tanto, sobre todo en nuestra época de la banalización de la democracia, la indolencia en ética y la agudización de la dominación y la exclusión, es necesaria una reconstrucción de la política mediante el retorno a las fuentes.

## Genealogía trágica de la política clásica

La verdad es que el alma del hombre, como vieron los trágicos, tiene una raíz única: la grandeza y el egoísmo, el honor y el abuso, la inteligencia y la ceguera, el sacrificio y la parcialidad. Éste es el problema de toda política, en Grecia y después de Grecia.

Francisco Rodríguez Adrados

En su forma clásica, la política asociada con la virtud –y, por tanto, con el vínculo entre deliberación y acción– surgió, en realidad, como una respuesta: la moralidad agonal propia de los héroes y los fundadores de pueblos, expuesta en los textos homéricos, llegó a su cenit en el siglo v a. C. en Atenas. La gran guerra entre griegos, sin embargo, confrontó no sólo a dos pueblos y sus respectivos aliados sino, sobre todo, dos concepciones diferentes de entender y practicar la política. Los atenienses no pudieron imponerse por más que la *democracia* en su interior y el *realismo* en sus relaciones exteriores hayan sido los cimientos de su política. Su gran estratega había muerto por la epidemia, y los generales que le siguieron no pudieron llenar el vacío. Los disciplinados espartanos parecieron demostrar, en un primer momento, que una guerra tan larga se ganaba desde la base de una forma aristocrática de gobierno y de la más rigurosa formación marcial. El resultado de tal confrontación fue catastrófico para todo el mundo griego. La vida de los ejércitos, como la de los individuos que los forman, es efímera y frágil, si se la mira con el lente de la historia. A

la larga ninguno de los dos bandos ganó realmente la guerra, pero fue en el nivel del pensamiento filosófico en donde fueron retomados los aspectos fundamentales de la construcción de lo político, a la manera de lecciones –crudas y cruentas, pero lecciones al fin– que deja una guerra. La filosofía política de Platón y Aristóteles es la expresión más plástica y elocuente de lo que hemos llamado la política de la virtud, pero sus fuentes se hallan tanto en los filósofos presocráticos como en aquellos maestros del arte de razonar que fueron los sofistas. Otro pensador que puede reclamar un sitio prominente como precursor negativo de la política de la virtud es, sin duda, Tucídides, quien muestra palmaria y tempranamente las directrices del realismo político. Pero fue la tragedia clásica la que, literalmente, puso en escena todo el material con el que la política de la virtud construyó ulteriormente su obra.

58

—

### Dudar y pensar

En sentido estricto, los antiguos griegos no crearon la política pero sí la reinventaron. Varios fueron los nutrientes de esta reinención. El escepticismo epistemológico fue uno de ellos. No menos relevante fue la precoz distinción entre *physis* y *nomos*, una de cuyas consecuencias fue la consideración de *nomos* como resultado de la convención y, entonces, abierta a la intervención humana para su creación. Estas dos fuentes se expresaron más tarde en el pensamiento y la práctica de los sofistas. Además, la tragedia clásica, en tanto figura del drama, no fue sólo entretenimiento sino manifestación seria y sublime de una forma de asumir la vida vinculada con la política, o, para ser precisos, con una cierta manera de entender y practicar la política.

Estos ingredientes se mezclaron de manera singular y dieron lugar a una práctica política gubernativa llamada tradicionalmente “democracia”. También desembocaron en la instauración de un sentido de política dominado por la noción

de la fuerza orientada hacia el enemigo exterior, y que, a la postre, se expresaría dramáticamente en la guerra del Peloponeso. Frente a este panorama de desmoronamiento de las certezas orientadoras de la práctica política, emergió la racionalización socrática, platónica y aristotélica, cuya principal contribución fue la reivindicación del bien y la virtud como principios estructurantes de la *polis*.

Por supuesto, esta reinención de la política en las cabezas y en las prácticas de los antiguos griegos tuvo raíces profundas. Las sentencias de los Siete Sabios condensan un tipo de vida éticamente fundado en el respeto y la justicia, lo que significa el alto valor que para los antiguos griegos tenía la relación con el otro para prohiar la armonía de la convivencia. Casi todas estas sentencias hablan del comportamiento humano en relación con los otros regulado por la lógica de la medida. Cleobulo de Lindos indicó: “La medida es lo mejor”; Solón de Atenas dijo: “Nada en demasía”; Tales de Mileto, para cerrar el ejemplo, señaló: “Usa la medida”. Todas las demás sentencias que se conservan son consejos para regular, de modo sencillo y claro, el comportamiento respecto de los otros.<sup>31</sup> Además de este sentido ético de aquellas sentencias, se perfila una actitud de reserva escéptica, si no se ha usado la reflexión propia, para aceptar algo como cierto o verdadero. Es el clima y actitudes de una época.

Esta atmósfera de ideas se expresó en el escepticismo presocrático que argüía que carecemos de una garantía sólida para pensar lo verdadero absoluto. Demócrito, por ejemplo, sostuvo el carácter no confiable de la percepción sensible. “Dos son las formas eidéticas de conocimiento –sostuvo–: uno el genuino; otro, el tenebroso. Y pertenecen en total al tenebroso: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Por el contrario, el conocimiento genuino está bien separado del otro”.<sup>32</sup> También señaló que

<sup>31</sup> Carlos García Gual, *Los siete sabios (y tres más)*, España, Alianza, 1ª reimpr., 1996.

<sup>32</sup> AA. VV. *Los presocráticos*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. Juan David García Bacca, 7ª reimpr., 2001, p. 353.



“las cualidades perceptibles tales como el color o la dulzura son declaradas existentes por mera cortesía y su realidad es asunto de convención, mientras que lo que en verdad existe son los átomos y el vacío”.<sup>33</sup> Por ello, para el filósofo presocrático, “claro ha quedado de muchas maneras que realmente no comprendemos cómo es o no es cada cosa [...] nada sabemos de nada en realidad [...] conocer de verdad qué es cada cosa es un enigma”.<sup>34</sup> Anaxágoras de Clazomene, para citar otro célebre ejemplo, detectó lo voluble que puede ser la percepción sensible: “A causa de la debilidad de nuestros sentidos no somos capaces de juzgar la verdad [...] Las apariencias son una visión de las cosas oscuras”.<sup>35</sup> Es que aquí se combinaban dos cosas: por un lado, la desconfianza de las apariencias y, por otro lado, la desconfianza en la propia percepción. De esta combinación se derivaron varias consecuencias que rebasaron el ámbito epistemológico. Podía ser, en efecto, que se concluyera escépticamente que conocer era imposible y que lo que pasaba por verdadero no era sino una *opinión dominante*. Por esta vía, Gorgias de Leontine –según Sexto Empírico– sostuvo “tres argumentos sucesivos. El primero es que nada existe; el segundo, que, aún en el caso de que algo exista, es inaprensible para el hombre; y el tercero, que, aun cuando fuera aprensible, no puede ser comunicado ni explicado a otros”.<sup>36</sup> Este escepticismo imperó en los *Dissoi Logoi*, colección anónima de aforismos en las que se mostraba que “es posible argüir igualmente bien a favor y en contra de cualquier opinión”.<sup>37</sup> Por lo demás, no necesariamente la desconfianza de las apariencias y de la percepción sensible llevaba al escepticismo epistemológico. Siguiendo a So-

<sup>33</sup> Citado en Edward Hussey, “La época de los sofistas”, en AA. VV. *Los sofistas y Sócrates*, México, UAM-Iztapalapa, 1991, pp. 31-32. El fragmento original se encuentra en G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, España, Gredos, tr. Jesús García Fernández, 2ª ed., 1987, p. 570.

<sup>34</sup> Kirk et al., *Los filósofos presocráticos*, p. 571.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 535.

<sup>36</sup> *Sofistas, Testimonios y fragmentos*, Madrid, España, Gredos, 2002, pp. 87-88.

<sup>37</sup> Hussey, “Época de los sofistas”, p. 11.

lón, era dable conjeturar lo invisible por lo visible<sup>38</sup> y, entonces, no asumir que todo era cuestión de opinión. Por esta vía transitoria, posteriormente, la reflexión platónica.

Por otro lado, los presocráticos habían distinguido entre *physis* y *nomos*. La primera, traducida convencionalmente por “naturaleza”, aludía en primer término a la totalidad de las cosas espontáneas cuya fecundidad emerge de sí misma; simultáneamente, en segundo lugar, se refería a la esencia de cada cosa. La palabra *nomos* tampoco era ajena a la ambigüedad. Aludía a la ley de un tipo necesario y no arbitrario, pero también hacía referencia a la costumbre, al uso aceptado y a la convención social. En este último sentido, brotaba la posibilidad de que *nomos* fuera considerada como el resultado de la confrontación de fuerzas, de ideas, de convicciones, en suma, como producto de la convención. De esta manera era posible concebir que mientras *physis* se regía por la lógica de la necesidad, *nomos* estaba atada a las convenciones humanas y, entonces, se abría como un espacio dual y contradictorio. Dual, porque abrazaba el significado de costumbre heredada por los ancestros, al tiempo que representaba la posibilidad de la instauración de lo nuevo, incluso en contra de la tradición. Contradictorio, porque la ley establecida por convicción reposaba en la libertad como condición de posibilidad de su instauración, lo cual entraba en colisión con lo aceptado hasta ese momento.

En este contexto, Alcmenón estableció una analogía entre el cuerpo humano y el cuerpo político, analogía que presupone una diferencia entre la acción espontánea de varias fuerzas abandonadas a su inercia inherente y el armonizante efecto de la *Krasis* que convierte a aquellas fuerzas en una unidad articulada orgánicamente.

El inicio de un contraste tal puede ser trazado hacia atrás, más allá de Heráclito, hasta los poemas del legislador ateniense Solón en los

<sup>38</sup> “Conjetura lo invisible por lo visible”, citado en García Gual, *Los siete sabios...*, p. 203.

primeros años del siglo VI, y también está implícito en la cosmología de Anaximandro, donde los opuestos en guerra son regulados y compensados mutuamente por una Justicia que les es a la vez externa y superior.<sup>39</sup>

El papel que debía jugar la *krasis* en el mundo humano develaba la existencia de un espacio donde se podían entrelazar los elementos heterogéneos de la convivencia humana: se trataba del espacio que ocupaban el gobierno y la ley. Así, quedaba abierto el interrogante acerca de cómo se establecía el principio del gobierno y la ley en lo concerniente a la convivencia humana. Y es que *nomos* era susceptible de ser determinada por convención y, entonces, más allá de la verdad teórica, era la validez intersubjetiva lo que se debía alcanzar para configurar el orden de la *polis*.

Así las cosas, sobre la base del escepticismo de la época, los sofistas, como maestros en el arte de hablar, sobre todo Protágoras, Gorgias, Hipias y Antifón, sostuvieron una actitud cuidadosamente relativista al tratar los asuntos humanos.

La irreducible variedad del comportamiento y el carácter humanos fue aceptada y, por encima de todo, hubo una fe en la habilidad de la mente humana para superar casi todos los obstáculos vía la inteligencia, especialmente cuando la inteligencia se acumulaba y se organizaba en un cuerpo de investigación y conocimiento, como una *techné*.<sup>40</sup>

El arte de razonar, entonces, se convirtió en la gran aportación de los sofistas. Al desarrollar este arte, también fortalecieron con una actitud escéptica el relativismo en los más diversos campos. La *techné* de los sofistas estaba relacionada con el desarrollo de habilidades argumentativas para desplegar generosos discursos que podían tener diversas aplicaciones. Uno de los sofistas más destacados, Antifón, quiso aplicar su téc-

<sup>39</sup> Husey, “Epoca de los sofistas”, p 31.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 19.

nica de la persuasión al tratamiento de las enfermedades de la mente; puso un salón para este propósito próximo a la plaza comercial de Corinto, donde anunciaba que podía curar tales enfermedades a través de los discursos: “Inquiriría sobre las causas (de las enfermedades) de sus pacientes y entonces les daría alivio. Pero decidió que esta *techné* estaba por debajo de él y tornó a su usual retórica”.<sup>41</sup> Pero el campo privilegiado de aplicación del arte de los sofistas fue, precisamente, el espacio donde razonar, persuadir, convencer, era lo determinante: la política, en efecto, pasó a constituirse en la esfera privilegiada donde la *techné* sofista podía tener una mayor repercusión.

Así, Protágoras de Abdera, como el referente más representativo de la época, expresó una visión relativista del conocimiento basándose en la incertidumbre acerca de los dioses: “Sobre los dioses no puede tener la certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa, ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana”.<sup>42</sup> Como vemos, Protágoras pone al descubierto razones fundamentales para adoptar el escepticismo que se convierte en la base del relativismo: ausencia de evidencia y brevedad de la vida humana.

63

—

Protágoras era el autor de un tratado titulado *La verdad*; en el principio de este tratado declara: “El hombre es la medida de todas las cosas: para las que son, medida de su ser; para las que no son, medida de su no ser”. Esto quiere decir que el ser se reduce a la apariencia: no hay verdad fuera de la sensación y de la opinión. La idea vale para lo que sentimos, pero también para todos los juicios; para lo que es “bello y feo, justo e injusto, pío e impío”, nuestras apreciaciones son subjetivas y relativas; sólo valen para nosotros.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Citado en *Ibid.*, p. 26

<sup>42</sup> Diógenes Laercio, citado en Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, p. 54.

<sup>43</sup> Jacqueline de Romilly, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Barcelona, Seix Barral, tr. Pilar Giralta Gorina, 1997, p. 92.

En esta tesitura, para Protágoras todas las costumbres eran igualmente válidas, lo que quiere decir que todas eran igualmente arbitrarias. En consecuencia, la política era una confrontación argumentativa y pasaba a un primer plano como actividad sujeta a la variabilidad, pluralidad y contingencia. El mejor discurso, el mejor argumento, el eslabonamiento lógico más convincente, aunque no necesariamente el verdadero, parecía ocupar un lugar central en la estructuración del ámbito de lo político.

64

—

Políticamente, es la exigencia de democracia la consecuencia estricta del relativismo. Si el hombre es la medida de todas las cosas es él mismo quien debe determinar el Estado, su configuración, y es a él a quien le corresponde la elección del sistema político que ejercerá sobre él su dominio; y ya que no hay hombre que sea más hombre que otro cualquiera, cada uno debe participar en esta decisión en la misma medida. Sería infringir las reglas del juego deducir la pretensión de una verdad absoluta.<sup>44</sup>

Como se puede ver, los sofistas contribuyeron decididamente a forjar una de las dimensiones más características del nuevo espacio político que se diferenciaba de aquel imperante en el Egipto antiguo donde religión y política formaban una unidad, y ésta se identificaba con la acción faraónica de gobernar, administrar y legislar.

No había en Egipto ni clases ni castas; todos eran plebeyos ante el trono [...] Naturalmente, no había una división entre el poder judicial y el ejecutivo, ni para esta cuestión, en relación con el legislativo, ya que todo el poder estaba concentrado en el rey, que por sí solo mantenía un orden concebido como un todo coherente, establecido en todo lo esencial en el momento de la creación. El

<sup>44</sup> Klaus Adomeit, Cristina Hermida del Llano, *Filosofía del derecho y del Estado. De Sócrates a Séneca*, Madrid, España, Trotta, trs. Andrea Milde y Juan José Sánchez González, 1999, p. 20. La edición original alemana data de 1992.

poder del rey sobre sus súbditos no acababa con la muerte, y debemos recordar que este poder no era una experiencia tiránica soportada de mala gana, sino una relación que determinaba la función y el lugar de cada súbdito en el mundo.<sup>45</sup>

El nuevo espacio político de los griegos, en cambio, se abría a la participación de los ciudadanos: razonar para convencer, independientemente de la verdad de los argumentos, se convirtió, entonces, en un componente clave del nuevo espacio político. Convencionalmente, se ha caracterizado a este proceso como el de la invención democrática. Lo que es más importante es que la política misma cambia de coordenadas. Mandar, gobernar, legislar, es ahora asunto de los muchos que viven reunidos. El nuevo espacio político no está exento de riesgos. Uno de ellos es que en la nueva situación no necesariamente imperen ideas, criterios, principios o conclusiones convenientes para todos. El conflicto de intereses divergentes acecha siempre como amenaza de desgarramiento del tejido de la *polis*. La unidad necesaria, empero, se puede lograr mediante el acuerdo, pero éste no necesariamente se obtiene como resultado de un diálogo comunicativo en el sentido de Habermas;<sup>46</sup> puede, antes bien, ser el resultado del despliegue estratégico en una sutil variante no de fuerza física sino retórica. No es necesario que las razones aducidas tengan pretensiones de validez: basta con que así aparezcan. El adecuado manejo de imágenes y símbolos, mediados

65

—

<sup>45</sup> Henri Frankfort, *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, España, Alianza Editorial, tr. Belén Garrigues Carnicer, 1ª reimpr., 1981, pp. 76-77.

<sup>46</sup> Habermas distingue entre la acción racional con arreglo a fines, que puede ser la acción instrumental o la estratégica, y la acción comunicativa, que define como la interacción simbólicamente mediada orientada por normas obligatorias que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas al menos por dos sujetos agentes. El núcleo de la acción comunicativa sería que los actores, en tanto hablantes y oyentes, entablan pretensiones de validez que son cuatro: a) pretensión de inteligibilidad; b) pretensión de verdad; c) pretensión de rectitud, y d) pretensión de veracidad. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, España, Cátedra, tr. Manuel Jiménez Redondo, 1989.

lingüísticamente, puede hacer prevalecer la *doxa* u opinión de un orador hábil. En manos de los sofistas, la política se reveló como diálogo ciertamente, pero un diálogo *sui generis*.

## Tucídides, o el realismo político

El extremo de este diálogo *sui generis* lo presenta Tucídides en su célebre obra.<sup>47</sup> Se trata del famoso diálogo entre los melios y los atenienses donde se muestra “la quintaesencia del pensamiento político” del autor (la expresión es de Antonio Guzmán Guerra, el traductor), pero también se exhiben, con gran claridad, varias dimensiones constitutivas de lo político. Se trata de un diálogo que es estrictamente político, orientado en principio al acuerdo, pero ciertamente fracasado. No sólo importa fijarse en que la forma del diálogo puede tener esos resultados. También es interesante percatarse de los rasgos característicos de la política entendida en la dimensión de las relaciones entre pueblos, comunidades o naciones. Es la dimensión de la gran política, donde el punto de partida está dado por el tipo de relación prevaleciente: de simetría o igualdad de fuerzas, o bien de asimetría o desigualdad de fuerzas. En este diálogo, reconstruido por Tucídides seguramente desde sus propios presupuestos, se manifiesta una dimensión crudamente realista de lo político, dimensión que podemos sintetizar con las siguientes palabras: la política es una actividad humana que tiene como fundamento la fuerza expresada en la guerra; su puesta en práctica o escenificación exige un cálculo realista acerca de lo que es posible alcanzar en las condiciones y coordenadas dadas por aquella correlación de fuerzas. La justicia, cuando de política se trata, es asimilada a lo útil, derivado no desde un plano trascendental sino estrictamente empírico. La prudencia, por lo demás, consiste en deliberar en función de condiciones

<sup>47</sup> Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, España, Alianza, tr. Antonio Guzmán Guerra, 1989.

reales y no de utopías trascendentales. Será muy interesante para nosotros detenernos, aunque sea brevemente, en la contribución de Tucídides para la comprensión de lo político.

Tucídides puede ser considerado como un historiador, pero también, y, sobre todo, como un pensador político cuya pretensión de objetividad descriptiva de los hechos ilumina la crudeza y, acaso, la perversidad, de la acción política. Tucídides, como más tarde Maquiavelo, quiere describir los hechos tal y como sucedieron. Como se sabe, es este un gran problema epistemológico porque la reconstrucción del pasado siempre es selectiva y retroactiva. Resulta inverosímil la exactitud no tanto de acontecimientos traídos a cuento sino de las palabras que Tucídides pone en boca de los más variados protagonistas de la guerra; en este punto entra, sobre todo, la imaginación reconstructiva del autor. La objetividad del oficio del historiador es sumamente cuestionada. Imposible reportar todos los acontecimientos del pasado. En este sentido, el historiador no sólo selecciona sino que hace una hermenéutica, una interpretación de lo que resulta significativo o relevante de todo el alud de acontecimientos sucedidos. Para Tucídides gran parte de la trama histórica se encuentra dotada de sentido por las decisiones de los hombres. Por esta razón, la fibra vertebral de la obra está en los discursos. Las decisiones están argumentadas y los involucrados, a veces las asambleas populares, a veces los propios combatientes, toman parte de ellas. Eso marca el curso de la guerra. De esta manera, el análisis de los hombres, sus motivos y las razones con las que conducen aquellas motivaciones, son parte esencial del relato tucidideano.

En este nivel del conocimiento objetivo de lo que los hombres son (y no de lo que los hombres deberían ser) se encuentra la extraña y seductora actualidad de Tucídides. La naturaleza humana, entonces, queda ubicada en el centro del análisis. Si la *Iliada* homérica es también un relato sobre la guerra, la obra magna de Tucídides excluye los acontecimientos divinos. Son los hombres los que toman en sus manos la conducción de sus propias vidas; pueden errar, desbordarse, excederse, pero



son ellos los protagonistas. Esta manera de entender las cosas requiere una radiografía de la naturaleza humana y es lo que ofrece Tucídides. Sobre esta base armará su comprensión de la política. No es gratuito el interés que, muchos siglos después, tuvo Hobbes en la recuperación y difusión del pensamiento del gran historiador antiguo. A ambos les interesó la manera en que funcionaba ese gran y complejo plexo que llamamos hombre, sobre todo en cuanto a su vida en común, a su condición política. Y si ha de comprenderse la política, es mejor hacerlo sobre bases objetivas: el conocimiento del hombre.

Para mostrar la contribución de Tucídides a la comprensión de lo político hay que atender el famoso diálogo entre los atenienses y los melios, donde se muestra de manera elocuente, didáctica y dramática, el horizonte de interpretación de lo político que hemos llamado realista. El contexto del diálogo es la pretensión de los atenienses de establecer una alianza con los melios, quienes, a la sazón, eran aliados de los lacedemonios por su origen común; además, en tanto pueblo más pequeño y débil, lo que pretendían los melios era la neutralidad. En estas condiciones, Tucídides expone magistralmente las directrices de una concepción de la política como una actividad basada en la fuerza, que identifica la justicia con la utilidad y la seguridad, y cuyo medio privilegiado es el despliegue estratégico del poder sobre otros pueblos en una lógica imperial. Además de todo, la imagen convencional de los democráticos atenienses se resquebraja, pues aquí, de manera muy clara, aparece la dimensión del *otro* como el diferente que se resiste a la subsunción, aunque ello cueste su integridad como pueblo. En este sentido, el diálogo también muestra la confrontación entre el realismo político de los atenienses y la reivindicación del honor y la esperanza por parte de quienes resisten. Dos horizontes distintos: ¿quién tuvo la razón a la postre?

En el diálogo<sup>48</sup> se hace énfasis en lo que representa, en términos de fuerza real, cada uno de los pueblos: los atenienses

<sup>48</sup> El largo diálogo se encuentra entre las páginas 445-454 de *ibid.*

se califican a sí mismos como *amos del mar* y describen como *débiles isleños* a sus interlocutores, los melios. La certidumbre de los atenienses es que, por ley natural, los fuertes mandan sobre los débiles. Una vez ubicadas las fuerzas, cada una de ellas esgrimirá fundamentaciones distintas de sus pretensiones. El fuerte propondrá la conveniencia del sometimiento del débil. Éste, a su vez, aludirá al recurso de lo inesperado, la fortuna, los dioses, la esperanza.

Ahora bien, el fundamento de la fuerza y, en consecuencia, de la idea de que por ley natural el fuerte manda sobre el débil, queda enmarcado en una concepción terrenal realista de la política para la cual el placer y la utilidad son los criterios más importantes. De este modo, la esperanza, la suerte, la bondad y el honor, –recursos de los débiles– son eclipsados frente a la contundencia y universalidad del placer y la utilidad. Los atenienses arguyen a sus interlocutores que yerran si confían en que los lacedemonios tengan otros criterios de vida que no sean el placer y la utilidad:

(Atenienses): Y en cuanto a la opinión que tenéis sobre los lacedemonios (que a causa de su concepto del honor confiáis que van a venir a socorremos) os felicitamos por vuestra inexperiencia del mal, pero no envidiamos vuestro simplismo. Los lacedemonios, en efecto, usan en gran medida el honor en sus relaciones mutuas y en sus instituciones patrias, pero cuando se trata de su comportamiento con los demás (y podría uno decir muchas cosas de cómo proceden) lo aclararía diciendo, en resumidas cuentas, que de todos los pueblos que conocemos son los que del modo más claro consideran honorable lo placentero y justo lo útil. Y en verdad, tal manera de pensar no favorece esa vuestra actual e irracional esperanza de salvación. [...] “¿Es que no os convencéis de que lo útil reside en donde está la seguridad, y que en cambio lo justo y honorable comportan siempre peligro, cosa que los lacedemonios suelen usar por lo general muy rara vez?”. [...] No es la buena voluntad de quien solicita la ayuda la que garantiza

la seguridad de quienes la prestan, sino el hecho de que posea realmente una fuerza superior.<sup>49</sup>

Esta visión de lo que encierra el nuevo espacio de lo político no ha perdido fuerza ni vigencia. Impresiona la suma claridad con la que quedan expuestos los motivos de la política situada en un contexto de confrontación exacerbada de fuerzas, en la que cada contrincante hace descansar su posición en fundamentos diferentes. No hay que soslayar el recurso de los atenienses a la ley natural según la cual manda el fuerte sobre el débil; tampoco hay que pasar por alto los recursos de los pueblos débiles cuando se enfrentan a una situación en que optar significa decidir sobre la esclavitud o el exterminio. Es prudente también percatarse del papel específico que desempeñan los horizontes de vida que cada pueblo defiende: de un lado el placer y la utilidad; del otro, el honor, la confianza y otra justicia que no es la del más fuerte. Por último, la política, también entendida en el nivel de la deliberación y la decisión, no resuelve, sin embargo, los contenidos ni las conclusiones a las que se llega. De este modo, entran en conflicto dos sistemas valorativos que poseen la misma forma: deliberar y decidir con sensatez. Empero este procedimiento formal sólo adquiere sentido si existen horizontes de cimentación de carácter ético: valores que simplemente se asumen como verdaderos.

No es difícil comprender que la concepción de política que se revela en la obra del genial historiador genere una reflexión profunda. En efecto, los filósofos griegos de la generación posterior, cuestionaron los fundamentos mismos de una política entendida como despliegue de la fuerza, y ello aconteció una vez que se habían cumplido —he ahí lo irónico del caso— las conjeturas de los melios, es decir, una vez que Esparta había derrotado a los atenienses. En la nueva situación, Sócrates sostenía que preferiría sufrir la injusticia antes que cometerla, y Platón, su gran discípulo, insistiría una y

<sup>49</sup> Tucídides, *Historia de la...*, pp. 451-452.

otra vez en que la justicia política no es lo que conviene al más fuerte, sino lo que se ajusta a la idea del bien. Ahora la política recibirá una fundamentación ética. Pero antes de esta reformulación de la política, un elemento cultural gravitó profundamente sobre el *pathos* griego. Se trata de la tragedia, que analizaremos en el siguiente apartado.

## Tragedia

### *Características generales*

La tragedia griega clásica es un referente obligado para la comprensión del horizonte de vida que generó una determinada forma de entender y practicar la política. No existe, en efecto, una relación directa ni mecánica entre la tragedia, en tanto exposición artística, y la política en cuanto ejercicio del poder. Se trata, antes bien, de un vínculo oblicuo formado por un complejo de sentimientos y pasiones características de los sujetos, quienes, en otro nivel, participan en cuanto ciudadanos en la vida de la *polis*. Lo que aquí sostenemos es que la tragedia, por su forma, contenido e implicaciones, se desarrolló como un dispositivo multifacético complementario de la política ateniense del siglo v a. C. Así, desde lo que podríamos denominar el espíritu trágico se gestó una forma de practicar y entender la política caracterizada, dicho sucintamente, por la confianza de los ciudadanos en sí mismos, en la fortaleza de sus lazos comunitarios y en la defensa de su libertad. Simultáneamente, ese espíritu trágico mostró los límites de la condición humana y, con ello, influyó en la reducción de pretensiones de la política y, en definitiva, en la valoración de la democracia, no entendida ésta como el régimen del vulgo sino como el gobierno de todos. En contraste, pero en estrecha dependencia con esto, se desarrolló, posteriormente, la filosofía de lo político de Sócrates,

Platón y Aristóteles, quienes, como veremos, dieron forma a una fundamentación ética no trágica de la política.<sup>50</sup>

La *Poética* de Aristóteles sigue siendo el texto obligado para una definición mínima de la tragedia.

Es, así, la tragedia imitación de una acción elevada y perfecta, de una determinada extensión, con un lenguaje diversamente ornado en cada parte, por medio de la acción y no de la narración, que conduce, a través de la compasión y del temor, a la purificación de estas pasiones. Llamo “lenguaje ornado” al que tiene ritmo, armonía y canto. “Diversamente [...] en cada parte” quiere decir que ciertos efectos se logran sólo a través de los versos, y otros, en cambio, a través del canto. [...] Puesto que la tragedia es imitación de una acción ejecutada por algunos actuantes, que necesariamente están dotados de determinado carácter y modo de pensar, por lo cual decimos que las acciones son de determinada clase – por naturaleza, en efecto, el pensamiento y el carácter son las dos causas de la acción, y de acuerdo con los mismos todos los seres humanos llegan al éxito o al fracaso– la imitación consiste en un mito actuado [...] Necesariamente, pues, los elementos de toda tragedia son seis, y de acuerdo a cómo son ellos resulta una tragedia de tal o cual especie. Ellos son: el argumento, los caracteres, el lenguaje, el pensamiento, el espectáculo y el canto. [...] De ellas la principal es la organización de los hechos, ya que la tragedia no es representación de los hombres sino de la acción, de la vida, de la felicidad y de la desdicha. La felicidad y la desdicha, empero, se dan en la acción, y el fin consiste en cierta especie de la acción, no en determinado carácter. Los individuos son los que son por su carácter, pero son felices o lo contrario por sus acciones.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Quien argumenta sólidamente un vínculo más estrecho, estructural, entre la tragedia clásica y el surgimiento de lo político, reprimido por la política, es Eduardo Grüner, “La tragedia o el fundamento perdido de lo político”, en *La Cosa política o el acecho de lo Real*, Buenos Aires, Argentina, Paidós, 2005.

<sup>51</sup> Aristóteles, *Poética*, Caracas, Venezuela, Monte Ávila Editores, tr. Ángel J. Cappelletti, 3ª ed., § 1450a, pp. 6-7.

Con base en esta definición podemos diferenciar entre los elementos estéticos de la tragedia y lo que podríamos llamar componentes afectivos problematizadores. Estos últimos son de la mayor importancia porque darán lugar al sentido de lo trágico, que ha rebasado con mucho el tiempo histórico y cultural de la Grecia antigua.

En primer lugar, la tragedia es una representación teatral de carácter público fuertemente emparentada con la religión. Es muy probable que su origen se remonte a los arcaicos cantos de los sátiros dionisiacos que ritualmente se presentaban con máscaras. En todo caso, la tragedia, en cuanto obra de teatro, conservó el canto, el baile y el uso de máscaras como aspectos estilísticos de su consistencia. En cuanto a su contenido, la trama trágica se nutre de los grandes mitos antiguos y, en ocasiones, de gestas históricas más recientes.

Aunque tiene antecedentes importantes, es generalmente aceptado que fue Tespis el primero que presentó una tragedia, en tiempos de Pisístrato, entre 536 y 533 a. C., durante las fiestas denominadas Grandes Dionisias. El teatro trágico, entonces, fue el resultado de una evolución en el culto al nuevo dios Dionisos, quien se incorporó, no sin dificultades, al grupo de dioses olímpicos.

El gobierno aristocrático se había debilitado, pero su sustitución por el gobierno del pueblo no fue un proceso fácil. En muchos lugares del mundo griego hubo fuertes personalidades de la aristocracia que se enfrentaron a sus compañeros de clase y, apoyados por el *demos*, se adueñaron del poder. Estos tiranos no tienen culpa en su mayoría del significado peyorativo que la palabra adquirió posteriormente, ya que supieron compensar la falta de legitimidad de su gobierno con una administración inteligente y activa, y no sólo se apoyaron en las grandes masas del pueblo, sino que realmente gobernaron en favor de éstas. Precisamente por este hecho debe comprenderse que ahora creciera en importancia el dios [Dionisos],

que no es un aristocrático dios olímpico, que pertenece a todos los hombres, y especialmente a los campesinos.<sup>52</sup>

Fue así que la tragedia fue ganando en importancia hasta consolidarse en el siglo v a. C., con la introducción de certámenes en los que participaron los grandes poetas del género presentando tetralogías, es decir, tres tragedias y un drama satírico. No es mera casualidad que la tragedia griega haya alcanzado su cenit en el siglo de Pericles. La nueva forma ateniense de organizar los asuntos públicos enfrentaba claramente nuevas y viejas instituciones, criterios de justicia y valores diversos. El centro de lo trágico está, precisamente, en la representación de la disonancia contradictoria e irreconciliable entre lo viejo y lo nuevo, lo alto y lo bajo, el imperio de los dioses y la acción de los hombres, las fuerzas de la tradición y el impulso de la invención.

El momento trágico es, pues, aquel en el que se abre en el corazón de la experiencia social una fisura lo bastante grande para que entren el pensamiento jurídico y político por un lado, las tradiciones míticas y heroicas por el otro, se esbocen claramente las oposiciones; pero lo bastante leve a la vez para que los conflictos de valor se sientan todavía dolorosamente y la confrontación no deje de llevarse a cabo.<sup>53</sup>

De esta manera, el esplendor de la tragedia está directamente vinculado con el significado que tuvo para los atenienses el surgimiento de una nueva forma de organización política. En esta tesitura, Ana Iriarte señala:

<sup>52</sup> Albin Lesky, *La tragedia griega*, Madrid, España, Labor, tr. Juan Godó Costa, s/f, p. 61.

<sup>53</sup> Jean-Pierre Vernant, “El momento histórico de la tragedia en Grecia: algunos condicionantes sociales y psicológicos”, en Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, vol. I., Barcelona, España, Paidós, tr. Mauro Armíño, 2002, pp. 20-21.

si la tiranía de Pisístrato es la forma de gobierno que sitúa al incipiente género trágico en el centro de una de las más importantes festividades cívicas, éste se desarrollará junto con la paulatina implantación de las instituciones democráticas, llegando a ser una de las más significativas expresiones del pensamiento de la época clásica. Lo que implica, ciertamente, una mirada tan crítica a los regímenes tiránicos como a las antiguas soberanías, dos formas de autocracia indeseables en el siglo V, que serán simbolizadas por los héroes ancestrales, una y otra vez invocados, una y otra vez compadecidos y derrotados, en el escenario trágico.<sup>54</sup>

Así pues, la tragedia no sólo forma parte de la vida del espacio público en tanto espectáculo; también está, por sus contenidos, internamente vinculada con una forma de entender y practicar la política asociada con la posibilidad de que el hombre tome en sus manos su propia vida comunitaria.

¿Cuál era el sentido, propósito o misión de la representación trágica? Debe quedar claro que la tragedia es una representación, es decir, una presentación por segunda vez de un gran acontecimiento original. El poeta toma en sus manos un mito, una leyenda o un evento histórico y organiza un relato, generalmente versificado y dialogado, para ser actuado, es decir, representado por actores. Esta puesta en escena de un acontecimiento mítico o histórico, entonces, pasa por el filtro del poeta que recurre a la imaginación y a lo simbólico para generar algún efecto emocional en el público. La compasión [*eleos*], el horror [*phobos*] y la catarsis [*katharsis*] constituyen la red de sentimientos que remueve la tragedia. Para que se puedan generar estos efectos es indispensable que la acción trágica presente en forma acentuada características centrales de la estructuración de la vida humana. En general, los poetas recurrieron a un personaje principal, frecuentemente considerado como héroe, que experimenta los más profundos y contradictorios

<sup>54</sup> Ana Iriarte, *Democracia y tragedia. La era de Pericles*, Madrid, España, Akal, 1996, p. 19.



sentimientos humanos adosados a cavilaciones racionales y llamado a responder a los imperativos de su posición natural heroica. En este personaje principal se encarnan el sufrimiento humano más desgarrador y la esperanza más sublime. El dolor y la muerte, ya como amenaza, ya como realidad cruenta, son presencias fundamentales en la tragedia. También lo es la esfera de libertad y autonomía del sujeto, quien, sin embargo, se encuentra atrapado en una red de acontecimientos que no puede determinar y escapan a su control. En este plano, la tragedia es un relato sobre las antinomias producidas por la contradicción entre la libertad humana y las constricciones que provoca la necesidad.

76

—

Con estos elementos podemos ahora recuperar la definición de tragedia que ha construido Walter Kaufmann:

Tragedia es (1) una forma de literatura que (2) presenta una acción simbólica representada por actores. (3) Se dirige hacia el centro del gran sufrimiento humano de tal manera que (4) nos trae a la memoria nuestras propias penas olvidadas y reprimidas, así como las de nuestros prójimos y de toda la humanidad, (5) y en cierta manera confortándonos con la idea de que (a) el sufrimiento es universal —y no un mero accidente de nuestra experiencia—, (b) el valor y la fortaleza en el sufrimiento o la nobleza en la desesperación son admirables —y no ridículos—, y normalmente, (c) que destinos peores que los nuestros pueden resultarnos estimulantes. (6) En cuanto a su duración, las sesiones varían entre un poco menos de dos horas a cuatro horas aproximadamente, y la experiencia que se nos presenta está muy concentrada.<sup>55</sup>

Antes de seguir adelante con el análisis de los elementos que constituyen a la tragedia como un drama destinado a producir compasión, horror y catarsis, hagamos un rodeo por la forma en que Nietzsche comprendió la tragedia.

<sup>55</sup> Walter Kaufmann, *Tragedia y filosofía*, Barcelona, España, Seix Barral, 1978, tr. Salvador Oliva, p. 144.

### *Excurso sobre Nietzsche y la tragedia*

Si existe un pensador para quien la tragedia griega clásica haya sido especialmente relevante en la constitución de su filosofía es, sin duda, Friedrich Nietzsche. El filósofo de la sospecha no hace una referencia tangencial a la tragedia ática ni tampoco la utiliza tan sólo para ilustrar sus aseveraciones o para ejemplificar sus sentencias; antes bien, la pone como fundamento de un despliegue filosófico destinado a poner en cuestión la forma de pensar y la forma de vivir vigente en el mundo moderno. De hecho, su recuperación de la *honorabilísima* tragedia griega clásica se convertirá en un programa prescriptivo que habla al sujeto moderno sobre la necesidad de volver a una forma de vida trágica. Este programa sufrió cambios y adquirió nuevas figuras en la medida en que se precipitó el tiempo en la vida de Nietzsche. Los motivos de lo trágico en su obra no variaron, pero una desesperación cada vez más acentuada se apoderó de la forma en que aquellos motivos se expresaban hasta alcanzar el delirio y, más tarde, la locura. ¿Cómo se gestó en Nietzsche la recuperación de la tragedia griega clásica?

Nietzsche nació en 1844. A los veinticuatro años fue llamado a la Universidad de Basilea para encargarse de la cátedra de filología clásica. En este contexto se produjo la compleja recuperación filológica que Nietzsche hizo de la tragedia antigua. En 1871 escribió *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* [*Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus*], que se encontraba en las librerías el 2 de enero de 1872. Se trata, ciertamente, de una obra de juventud, lo que no significa que carezca de densidad filosófica; por el contrario, como afirma Nolte, en ella “ya puede encontrarse el germen de casi todos los puntos fundamentales del pensamiento posterior de Nietzsche”.<sup>56</sup> Esos puntos fundamentales tienen que ver con la reivindicación de lo trágico que el filósofo encuentra en las condiciones que hicieron posible el surgimiento de la

<sup>56</sup> Ernst Nolte, *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, España, Alianza, tr. Teresa Rocha Barco, 1995, p. 43.

tragedia ática antigua y que atraviesan como un hilo rojo toda su filosofía expuesta en distintas obras posteriores. De hecho, aunque el acercamiento de nuestro autor a la tragedia se hace desde una perspectiva pretendidamente filológica, resulta claro que esa perspectiva se arma sobre la base de consideraciones más bien de tipo filosófico. Es que el tiempo histórico y cultural de Nietzsche está nutrido por diversas perspectivas críticas frente al mundo que se está convulsionando dramáticamente con el advenimiento de un nuevo tipo de sociedad. Una de esas perspectivas críticas la constituyó el decadentismo de estirpe aristocrática que condenaba los nuevos tiempos porque veía en ellos el extravío de los valores más altos de lo humano.

78

—

En efecto, el decadentismo parte de una sensación de incomodidad y desasosiego frente al nuevo mundo que la nueva política construye para una sociedad de magnitudes repentinamente inabarcables, al amparo de la nueva moral y las nuevas técnicas: mundo en el que el progreso de la industria y la plutocracia, unido a la dictadura de las masas, es decir, de “lo plebeyo” —categoría dentro de la cual “lo burgués” se confunde con “lo proletario” y el liberalismo con el socialismo—, se combina con la expansión del racionalismo abstracto en el pensamiento, del automatismo y la uniformización en el comportamiento social, del “materialismo” o la insensibilidad ante los valores no pragmáticos en el comportamiento individual.<sup>57</sup>

Pues bien, Nietzsche sería uno de los representantes principales de este tipo de crítica que no es la propia del socialismo, del romanticismo, del expresivismo o del utopismo, sino de aquellos que veían el signo de la decadencia en los tiempos nuevos. La incomodidad y el desasosiego —de los que habla Bolívar Echeverría— se convierten, así, en actitudes que animan la recu-

<sup>57</sup> Bolívar Echeverría, “La muerte de Dios y la modernidad como decadencia”, en Herbert Frey (ed.), *La muerte de Dios y el fin de la metafísica*, México, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1997, pp. 40-41.

peración de la tragedia griega clásica. Se trata de la búsqueda de lo trágico desde un mundo y para un mundo excesivamente optimista y desmesuradamente racional.

Frente a la decadencia que caracteriza a los nuevos tiempos, Nietzsche abre la puerta a un programa de revivificación de lo más hondamente humano a través del arte, especialmente, mediante la música. En su investigación sobre los orígenes de la tragedia griega clásica encuentra que las condiciones que hicieron posible esa expresión artística radicaron en una forma de asumir la vida que se situaba en las antípodas de aquella que se fundamentaba en el racionalismo vigente en los tiempos modernos. Por eso, para hallar una alternativa de la vida moderna, excesivamente logicista, se abrió paso lo trágico, pero no directamente en la filosofía o en la política sino en el arte musical, que Nietzsche veía despuntar en la música de su amigo y protector Richard Wagner.

En contraste con la forma tradicional de entender el arte en general y la tragedia en particular, Nietzsche considera que el arte no imita a la naturaleza sino que, por el contrario, crea un mundo de apariencias e ilusiones que, a la manera de un velo, encubre a la naturaleza y con ello permite asumir deliciosamente la vida terrible. De esta manera, la tarea suprema del arte sería “redimir al ojo de penetrar con su mirada en el horror de la noche y salvar al sujeto, mediante el saludable bálsamo de la apariencia, del espasmo de los movimientos de la voluntad”.<sup>58</sup> La tragedia, como expresión artística que articula mito, coro, baile y música sería la expresión más sublime y completa de aquella labor balsámica que contiene el arte. Y es que el mito trágico no encuentra una manera adecuada y directa de expresarse en el lenguaje de los filósofos, es decir, en el universo de una consideración socrática del mundo y la vida; su lenguaje es directamente el de la música que habla mediante símbolos al oído de los sentidos. Se produce entonces un éx-

<sup>58</sup> Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, México, Alianza, tr. Andrés Sánchez Pascual, 4ª reimpr., 1995, p. 157.

tasis sublime de sufrimiento y placer que sintetiza la plenitud de la vida. Esta original interpretación de lo artístico y de la tragedia descarta también de inmediato aquella consideración según la cual la tragedia pone en el escenario lecciones morales y políticas para educar al pueblo. Ello significaría que la tragedia abandona su fértil terreno natural del arte y hablaría el lenguaje racional de los filósofos. Para Nietzsche esto no es así, pues el elemento más importante de la tragedia es la música y ella no habla conceptualmente como lo hacen los filósofos; en consecuencia, no sería labor propia de la tragedia dar lecciones morales: no va dirigida a la consideración teórica.

80

—

La historia de la génesis de la tragedia griega nos dice ahora, con luminosa nitidez, que la obra de arte trágico de los griegos nació realmente del espíritu de la música: mediante ese pensamiento creemos haber hecho justicia por vez primera al sentido originario y tan asombroso del coro. Pero al mismo tiempo tenemos que admitir que el significado antes expuesto del mito trágico nunca llegó a serles transparente, con claridad conceptual, a los poetas griegos, y menos aún a los filósofos griegos; sus héroes hablan, en cierto modo, más superficialmente de cómo actúan; el mito no encuentra de ninguna manera en la palabra hablada su objetivación adecuada. Tanto la articulación de las escenas como las imágenes intuitivas revelan una sabiduría más profunda que la que el poeta mismo puede encerrar en palabras y conceptos.<sup>59</sup>

Dicho de otra manera, lo más valioso y característico de la tragedia está incluso más allá de lo que los poetas han compuesto,<sup>60</sup> porque se sitúa en la interacción entre el drama trágico y el universo de los sentidos de quienes presencian la

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>60</sup> Los poetas hablan con imágenes simbólicas. Con ello, lo creado por ellos excede su propia posición de pensadores. Como ejemplo, dice Nietzsche: “Lo que el pensador Esquilo tenía que decirnos aquí, pero que, como poeta, sólo nos deja sentir mediante su imagen simbólica, eso ha sabido desvelárnoslo el joven Goethe en los temerarios versos de su Prometeo: ¡Aquí estoy sentado, formo

tragedia y son capaces de sentir esa mezcla de sufrimiento, dolor y placer, que, a la postre, brinda un consuelo metafísico que permite seguir viviendo a pesar de lo terrible de la vida.

Esta forma de interpretar la tragedia posee fuerza y originalidad porque el horizonte en el que descansa y desde donde se estructura ha encontrado un sólido punto de amarre en algo que podríamos llamar un núcleo trágico: la conciencia de que la vida es finita y fugaz, el sujeto limitado y frágil, el sufrimiento intenso y permanente, el dolor una mácula infatigable que persigue a la existencia recordando una pérdida eterna. He ahí la verdad de la vida. Nietzsche encuentra en la figura de Sileno, el acompañante y preceptor de Dioniso, la sabiduría pesimista reveladora de esa terrible verdad. Nietzsche rememora:

81

Una vieja leyenda cuenta que durante mucho tiempo el rey Midas había intentado cazar en el bosque al sabio *Sileno*, acompañante de Dioniso, sin poder cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demón; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: “Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti [...] morir pronto”.<sup>61</sup>

La sabiduría de Sileno refleja lo que los seres humanos saben, viven y padecen, pero que les resulta terrible asumir. Los griegos aprendieron a vivir sobre el suelo de la terrible verdad de la sabiduría de Sileno. Aprendieron “la impotencia ante la fatiga y la enfermedad”, asumieron “la fugacidad de la vida y su caducidad”, tuvieron conciencia de “la muerte inevitable de

---

hombres / A mi imagen, Una estirpe que sea igual a mi, / Que sufra, que llore, / Que goce y se alegre / Y que no se preocupe de ti, / Como yo!”. *Ibid.*, p. 91.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 52.

todo ente individual, del dolor que ella conlleva, y de la falta de sentido de todo ello, de la insignificancia de nuestras vidas en la totalidad del ser”.<sup>62</sup> Pero los griegos aprendieron a vivir sobre la base de esta terrible verdad porque el sufrimiento y el dolor lo sublimaron artísticamente hasta convertirlos en placer. No negaron ni simplemente encubrieron la terrible verdad de Sileno: la asumieron trasladándola al terreno del arte donde la hicieron jugar con el placer balsámico. Sí, la vida es terrible, pero vivir vale la pena. Para vivir con toda intensidad se recurre al espejismo de la belleza. La identificación con la belleza de las apariencias es ingenua. “Sirviéndose de este espejismo de belleza luchó la ‘voluntad’ helénica contra el talento para el sufrimiento y para la sabiduría del sufrimiento, que es un talento correlativo del artístico: y como memorial de su victoria se yergue ante nosotros Homero, el artista ingenuo”.<sup>63</sup> Todo ello significa, hablando hegelianamente, que los griegos *superaron* la sabiduría de Sileno,<sup>64</sup> y lo hicieron artísticamente. Para ello, recurrieron a dos instintos artísticos naturales que se expresaron en las figuras de Dionisos y Apolo. Dionisos es el representante de la exuberancia, el éxtasis y la desmesura. Apolo, por el contrario, es la fuerza vital de la ilusión y la medida. Fuerzas extremas y opuestas, Dionisos y Apolo se requieren recíprocamente y su abrazo produce el arte trágico. El éxtasis dionisiaco se lleva al terreno de la ilusión apolínea.

Para soportar la vida y sublimarla al grado de gozarla, es necesario crear ilusiones. La ilusión, es cierto, es mentira y engaño. Pero toda mentira y todo engaño juegan con la verdad y la realidad. La ilusión no entierra a la verdad: tan sólo teje un tenue velo para que esa verdad sea asumida placenteramente. Para Nietzsche, el coro de la tragedia representa cabalmente

<sup>62</sup> Paulina Rivero Weber, *Nietzsche. Verdad e ilusión. Sobre el concepto de verdad en el joven Nietzsche*, México, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM / Gerardo Villegas Editor, 2000, p. 56.

<sup>63</sup> Nietzsche, *Nacimiento de la tragedia...*, p. 55.

<sup>64</sup> “Los griegos no se conformaron con la sabiduría de Sileno, más tampoco la negaron; la superaron”. Rivero Weber, *Nietzsche. Verdad e ilusión...*, p. 56.

este muro viviente que encubre de manera sublime los sentimientos de sufrimiento y dolor que toda tragedia encierra. El coro no es, dice nuestro autor, la representación del pueblo ni el espectador ideal. El coro es, como había dicho Schiller, un muro que separa la realidad cotidiana de la realidad escenificada. Pero Nietzsche va más allá de su coetáneo. El coro sí es un muro que separa dos realidades, pero ¿cuál es la realidad real y cuál la realidad ideal? Nietzsche no duda: la realidad real, la terrible realidad es la que sentimos mediante el éxtasis del estado dionisiaco:

El éxtasis del estado dionisiaco, con su aniquilación de las barreras y límites habituales de la existencia, contiene, en efecto, mientras dura, un elemento letárgico, en el que se sumergen todas las vivencias personales del pasado. Quedan de este modo separados entre sí, por este abismo del olvido, el mundo de la realidad cotidiana y el mundo de la realidad dionisiaca. Pero tan pronto como la primera vuelve a penetrar en la conciencia, es sentido en cuanto tal con náusea; un estado de ánimo ascético, negador de la voluntad, es el fruto de tales estados. En este sentido el hombre dionisiaco se parece a Hamlet: ambos han visto una vez verdaderamente la esencia de las cosas, ambos han conocido, y sienten náusea de obrar; puesto que su acción no puede modificar en nada la esencia eterna de las cosas, sienten que es ridículo o afrentoso el que se les exija volver a ajustar el mundo que se ha salido de quicio. El conocimiento mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por el velo de la ilusión [...] es el conocimiento verdadero, es la mirada que ha penetrado en la horrenda verdad lo que pesa más que todos los motivos que incita a obrar, tanto en Hamlet como en el hombre dionisiaco [...] Consciente de la verdad intuita, ahora el hombre ve en todas partes únicamente lo espantoso o absurdo del ser, ahora comprende el simbolismo del destino de Ofelia, ahora reconoce la sabiduría de Sileno, dios de los bosques: siente náuseas.<sup>65</sup>

<sup>65</sup> Nietzsche, *Nacimiento de la tragedia...*, p. 78.



Es en esta situación donde hace su entrada el instinto apolíneo, la creación artística de ilusiones para sublimar lo espantoso. Apolo, con su medida y magia, salva y cura. Su bálsamo artístico permite seguir viviendo. Su resultado más práctico es el “consuelo metafísico” que Nietzsche describe como la sensación de que “en el fondo de las cosas, y pese a toda la mudanza de las apariencias, la vida es indestructiblemente poderosa y placentera...”.<sup>66</sup> He ahí, la forma trágica de asumir la vida, núcleo de la consideración artística.

Con todo, la ilusión artística no es la única vía posible para echar un velo a la verdad terrible de la vida y poder seguir viviendo. La ilusión socrática, que se traduce en una forma de vida alejandrina, es otra manera de tejer un velo de engaño. Esta forma de la ilusión triunfó sobre la tragedia y ha llegado a ser dominante en el mundo occidental. En efecto, Nietzsche nos dice que la tragedia murió, suicidándose, en manos de Eurípides, que tuvo siempre en mente a la sabiduría socrática y, armado con ella, echó por tierra la música de la tragedia esquílea y sofóclea, e impuso el prólogo en el que explica conceptualmente, lo que el drama quiere significar.<sup>67</sup> Se impuso entonces, sobre la tragedia propiamente dicha, la ilusión socrática, “aquella inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de corregir el ser”.<sup>68</sup> Se trata ésta, de la ilusión con la que vive el hombre occidental. Esta ilusión, sin embargo, lleva sutilmente en su entraña la necesidad de la ilusión artística: “Esta sublime ilusión metafísica le ha sido añadida como instinto a la ciencia, y una y otra vez la conduce hacia aquellos límites en los que tiene que transmutarse en *arte*: en el cual es en el que tiene puesta propiamente la mirada este

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>67</sup> “Expulsar de la tragedia aquel elemento dionisiaco originario y omnipotente y reconstruirla puramente sobre un arte, una moral y una consideración del mundo no-dionisiacos –tal es la tendencia de Eurípides, que ahora se nos descubre con toda claridad”. *Ibid.*, p. 108.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 127.

*mecanismo*".<sup>69</sup> Al parecer, Nietzsche en esta su primera obra, concede a la ilusión socrática o alejandrina dominante una entraña artística, lo cual implica que existe la posibilidad de una resurrección de la tragedia no sólo a partir del espíritu de la música sino de un socratismo artístico. No podía ser de otra manera: si el diagnóstico ha dicho que el socratismo ha llegado a ser dominante en el mundo occidental, ha de existir algún componente de ese mundo desde donde se pueda recuperar la tragedia. Lamentablemente, en su obra posterior Nietzsche ya no transita por esa prometedora vía; abandona la posibilidad del Sócrates artista, y entabla un combate corrosivamente frontal con la consideración filosófica del mundo. En su obra posterior predomina el juicio según el cual Sócrates y Platón son decadentes y, más aún, pseudogriegos y antigriegos.<sup>70</sup> Como sea, lo que nos deja la recuperación nietzscheana de la tragedia griega clásica es la conciencia trágica de lo terrible de la vida que se sublima a través del arte. Cuando Nietzsche se separó de Wagner, también dejó de creer en la recuperación de la tragedia a través del espíritu de la música. Entonces, exploró otros poderes ilusorios. Vino la idea de la *gran política*. Acaso ante esta situación, Sócrates, en éxtasis dionisiaco abrazado con el sabio Sileno, riera maliciosamente.

85

—

### *Las encrucijadas*

Prosigamos ahora nuestro análisis de los momentos constitutivos de la tragedia que hacen de ella una pieza artística proclive a salir de sus propios límites e, instalarse, en consecuencia, como un horizonte de percepción y de acción de la vida en su conjunto.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> Vid. Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, España, Alianza, tr. Andrés Sánchez Pascual, 14ª reimpr., 1996, pp. 38 y ss.

<sup>71</sup> Con esto nos referimos al problema de "lo trágico", no sólo como visión del mundo y de la vida sino, directamente, como forma de vida. Vid. Lesky, *La trage-*

## La fragilidad de la vida humana

Según Walter Kaufmann todas las tragedias expresan la “inseguridad radical de los seres humanos”. La visión de la vida que expresa la tragedia consiste básicamente en que la vida de los sujetos, en realidad, pende de un hilo muy delgado. No sólo es efímera (“raza miserable de un día”, decía Sileno), sino contingente y dominada por el acaso. Además, en cualquier momento, por circunstancias del todo ajenas a la voluntad y a la razón, se precipita la desgracia, que hace transitar a los seres humanos de una condición plena o feliz a otra radicalmente triste, penosa, llena de tribulaciones. Se trata aquí de la estrepitosa *caída trágica*: “lo que hemos de sentir como trágico debe significar la caída desde un mundo ilusorio de seguridad y felicidad en las profundidades de una miseria ineludible”.<sup>72</sup> Esta brutal caída desde lo muy alto hasta la condición miserable genera horror, compasión y catarsis. El mecanismo arquitectónico de esta caída trágica es el de la inversión, es decir, la conversión de lo positivo en negativo, de las buenas intenciones en desgracias subsecuentes, de la fraternidad en guerra, de la buena voluntad en acciones catastróficas.

La clave de bóveda de la arquitectura trágica, el modelo que sirve como de matriz a su organización dramática y a su lengua, es la inversión, es decir, el esquema formal según el cual los valores positivos se invierten en negativos cuando se pasa de uno a otro de los planos, humano y divino, que la tragedia une y opone, como el enigma, según la definición de Aristóteles, une juntamente términos irreconciliables. A través de este esquema lógico de la inversión, correspondiente al modo de pensar ambiguo propio de la tragedia, se les propone a los espectadores una enseñanza de tipo particular: el hombre no es un ser que se pueda describir o definir; es un problema, un enigma, cuyo doble sentido jamás se termina de descifrar.

*dia griega*. pp. 17-71. También; Jean-Marie Domenach, *El retorno de lo trágico*, Barcelona, Península, tr. Ramón Gil Novales, 1969.

<sup>72</sup> Lesky, *La tragedia griega*, p. 26.

La significación de la obra no se explica ni por la psicología ni por la moral: es de orden específicamente trágico.<sup>73</sup>

El caso de Edipo ilustra plásticamente esta estrepitosa caída trágica organizada por el mecanismo formal de la inversión.

Edipo, el de los pies hinchados, pertenecía a la familia de los Labdácidas, a la que persiguió un funesto destino hasta la disolución. Edipo era hijo del rey de Tebas, Layo, y de la reina Yocasta. Layo había recibido el oráculo de que iba a ser asesinado por su propio hijo en castigo al rapto y violación de un hijo de Pélope. Layo hizo todo para evitar ese destino y, según la leyenda, se limitó a tener relaciones sodómicas con su esposa. Un descuido fue suficiente para que Yocasta quedara embarazada. El vástago fue mandado matar por Layo, entregándolo Yocasta a uno de los servidores para tal fin. Según algunas versiones, el niño fue atado de los pies por el propio Layo y llevado por el servidor al monte Citerón donde, atravesándole los tobillos, fue colgado de los pies. El sirviente de Layo, sin embargo, se compadeció del niño y lo entregó a un pastor servidor de los reyes de Corinto, Pólipo y Mérope, quienes lo adoptaron como propio. Ya joven, Edipo fue insultado durante un banquete por un hombre embriagado quien lo señaló como hijo ilegítimo de sus padres. Edipo se inquietó y fue a Delfos, donde recibió el funesto oráculo: “que estaba fijado que yo tendría que unirme a mi madre y que traería al mundo una descendencia insoportable de ver para los hombres y que yo sería el asesino del padre que me había engendrado”.<sup>74</sup> Para evitar el destino, Edipo huyó de Corinto y, en el camino, específicamente en un lugar de confluencia de tres vías, se topó con un hombre “fuerte con los cabellos hace poco encanecidos” y sus guardias quienes lo arrojaron violentamente cerrándole el

<sup>73</sup> Jean-Pierre Vernant, “Ambigüedad e inversión. Sobre la estructura enigmática del Edipo Rey”, en Vernant y Vidal-Naquet, *Mito y tragedia...*, pp. 112-113.

<sup>74</sup> Sófocles, *Edipo rey*, en *Tragedias*, Madrid, España, Gredos, tr. Assela Alamillo, 1ª reimpr., 1986, 790, p. 341.

paso. Encolerizado, Edipo mató a los guardias (excepto a uno) y también al anciano sin saber que se trataba de su padre, Layo. Más tarde llegó a Tebas que, en ese momento, estaba azotada por la peste. Los males de la ciudad no desaparecerían sino hasta que alguien resolviera el enigma de la Esfinge:

Existe sobre la tierra un ser bípedo y cuadrúpedo, que tiene sólo una voz, y es también trípode. Es el único que cambia su aspecto de cuantos seres se mueven por tierra, por el aire o en el mar. Pero, cuando anda apoyado en más pies, entonces la movilidad en sus miembros es mucho más débil.

88

—

Quienes intentaban contestar sin resolverlo eran muertos por el mítico ser alado, en parte mujer y en parte león. Al llegar a Tebas Edipo resolvió el enigma con la respuesta adecuada:

Escucha, aun cuando no quieras, musa de mal agüero de los muertos, mi voz, que es el fin de tu locura. Te has referido al hombre, que, cuando se arrastra por tierra, al principio, nace del vientre de la madre como indefenso cuadrúpedo y, al ser viejo, apoya su bastón como un tercer pie, cargando el cuello doblado por la vejez.

Salvó, así, a la ciudad de sus males, y, en recompensa le fue entregado el trono de Tebas y la reina, Yocasta, su propia madre. Se cumple, así pues, el oráculo: Edipo ha matado a su padre y desposado a su madre.

Esta leyenda constituye el punto de partida de Sófocles para la composición de *Edipo Rey* (cuyo nombre auténtico es “Edipo, el tirano”) y *Edipo en Colono*. Estas tragedias han generado una inmensa, casi inabarcable, cantidad de interpretaciones de todo tipo. Para los propósitos de este trabajo sólo nos referiremos, de modo elemental, a aquellas que ponen el acento en la contradicción entre el saber de la razón y el no saber del deseo, entre el poder de la voluntad y su impotencia frente a las fuerzas del destino.

Así, la primera determinación de Edipo es su cualidad de filósofo.<sup>75</sup> En una carta a Goethe, Schopenhauer apunta:

La valentía de no guardar para sí pregunta alguna: esto es lo que hace al filósofo. El filósofo debe ser como el Edipo de Sófocles, que, buscando el esclarecimiento de su propio, terrible destino, prosigue sin descanso su indagación aún cuando comienza a entrever que de las respuestas resultará lo más horrible para él. Pero ocurre que la mayoría de los hombres llevan en sí una Yocasta que suplica a Edipo, en nombre de todos los dioses, no seguir adelante con la búsqueda, y ellos ceden. Por eso la filosofía se encuentra aún en el punto en que está.<sup>76</sup>

Edipo, entonces, puede ser ubicado ante todo como filósofo. En este punto destaca la tesis de Jean-Joseph Goux,<sup>77</sup> para quien el mito de Edipo representa una irregularidad respecto al monomito tradicional expresado, por ejemplo, en la historia de Jasón o de Perseo. Esta irregularidad es muy importante porque ahí el autor encuentra el origen de la filosofía, de la política a la griega, y no menos importante, la revelación de lo inconsciente. ¿En qué consiste la irregularidad del mito de Edipo? En que el héroe elude el ritual de iniciación tradicional que consistía en combatir y matar violentamente a un monstruo femenino (Medusa, la Górgona), para obtener como recompensa una mujer o un reinado. Para Goux, los elementos tradicionales del mito están presentes en la historia de Edipo, pero se encuentran distorsionados. Edipo se enfrenta con el monstruo femenino que es la Esfinge, pero no la combate con la fuerza física sino con el razonamiento. Su respuesta, “el hombre”, hace desaparecer a la Esfinge, pero sólo para que ella retorne como madre-esposa.

<sup>75</sup> “¡Oh Edipo, el más sabio entre todos!”, le dice el coro.

<sup>76</sup> Citada en Conrad Stein, *La muerte de Edipo*, Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión, tr. Hugo Acevedo, 1978, p. 21.

<sup>77</sup> Jean-Joseph Goux, *Edipo filósofo*, Buenos Aires, Argentina, Biblos, tr. Leandro Pinkler, 1999.

Esa respuesta representa la apertura de un nuevo camino para el pensamiento y la existencia. Se trata de la rebeldía del hijo, en una lógica de autocentramiento, que funda la autonomía del individuo, frente a los saberes tradicionales concretados en los ritos iniciáticos. Es la rebeldía frente a los dioses que se sustenta en una suerte de autoconfianza en el hombre. De la perspectiva de los saberes crípticos tradicionales Edipo hace pasar a la perspectiva, en la cual es el hombre el centro de las cosas. Todo depende de la posición que se adopte. Por esta ruta transitará la filosofía moderna. Sin embargo, no se trata sólo de una transición desde la perspectiva hacia la perspectiva. La perspectiva se interioriza y surge el inconsciente, diríamos, enigmático. Edipo, entonces, ha de sufrir las consecuencias trágicas de desafiar los saberes tradicionales y fundar un nuevo tipo de saber. Ha de pagar, terriblemente, esta falta.

La contradicción trágica entre el saber y el no saber fue la razón fundamental por la que Sigmund Freud escogió, por sobre otras, la tragedia de Edipo para ilustrar su descubrimiento de lo inconsciente. De hecho, el drama trágico ha sido uno de los recursos indudables del psicoanálisis para representar, por analogía o análisis estructural, aspectos centrales de la vida psíquica de los sujetos. Como se sabe, Freud advertía que, para una hipotética formación académica de psicoanalistas, el estudio de estas creaciones del espíritu humano era indispensable.<sup>78</sup> El vínculo entre el psicoanálisis y el mundo griego antiguo ha constituido un lugar privilegiado para el estudio de las formas complejas que adquiere el inconsciente. Es inevitable pensar en el psicoanálisis cuando se recuerda la inscripción délfica del “Conócete a ti mismo”, atribuida a Quilón de Esparta, y que tanta influencia ejerció sobre el espíritu de los griegos antiguos. No son infrecuentes las referencias a las similitudes entre el psicoanálisis de Freud

<sup>78</sup> Sigmund Freud, *¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?*, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu Editores, tomo XX, 1996.

y la filosofía socrática.<sup>79</sup> Inclusive, Patricio Marcos ha establecido un vínculo entre el *psicoanálisis antiguo* producido en la Grecia de la época, y el psicoanálisis moderno.<sup>80</sup>

En cuanto al propio Freud, hay que insistir en que siempre admiró la capacidad griega para atisbar lo permanente, lo que no ha cambiado, en este drama de habitar el mundo.<sup>81</sup> En esta tesitura, la figura de Edipo fue, para él, central:

<sup>79</sup> Como ejemplo puede ser citado el trabajo de Rogeli Armengol, *El pensamiento de Sócrates y el psicoanálisis de Freud*, Barcelona, España, Paidós, 1994. El autor es médico y psicoanalista, pero también un atento lector de la antigüedad griega. No es un helenista ni un filósofo pero no deja de ser sugerente esta lectura de los griegos a la luz del psicoanálisis. La tesis fundamental de Armengol es más o menos sencilla: en la Grecia antigua hay dos grandes corrientes: la socrática y la sofística. La primera es mayéutica y dialéctica; la segunda descansa en la idea de que es posible transmitir los conocimientos. Freud sería fundamentalmente socrático, pues para él, lo mismo que para Sócrates, el conocimiento en tanto virtud no se transmite sino que se construye a través del diálogo productivo. Sin embargo, Armengol apunta que también habría en Freud una vena sofística. Habría que apuntar, en contraste con Armengol que nunca repara en ello, que una de las diferencias entre Sócrates y los sofistas es que el primero no cobraba por sus charlas y los segundos sí lo hacían por sus lecciones. Los psicoanalistas de nuestra época serían socráticos por el contenido material del psicoanálisis, pero se emparentarían con los sofistas en aquel cobro por la sesión, asociado con el pago de la culpa.

<sup>80</sup> Patricio Marcos, *Psicoanálisis antiguo y moderno*, México, Siglo XXI, 1993.

<sup>81</sup> Freud cita un párrafo de *Grüne Heinrich* de Gottfried Keller donde se hace referencia a la *Odisea* de Homero. Dice Keller: “Si separado de su patria y de todo lo que le es querido, errante por países extraños, ha visto usted mucho y ha sufrido mucho y se encuentra abrumado por cuitas y preocupaciones, miserable y abandonado, indefectiblemente soñará, cada noche, que se acerca a su patria; la verá brillar y pintarse con los más hermosos colores, y figuras dulces, exquisitas y amadas vendrán a su encuentro; y de pronto descubrirá usted que marcha lacerado, desnudo y cubierto de polvo. Vergüenza indecible y angustia lo sobrecogerán, querrá usted cubrirse, ocultarse, y despertará bañado en sudor. Éste es, desde que existen hombres, el sueño del cuitado, del náufrago, y así Homero extrajo esa situación de la esencia más profunda y eterna de la humanidad”. Hasta ahí las palabras de Keller que cita Freud. El fundador del psicoanálisis agrega: “La esencia más profunda y eterna de la humanidad, que el poeta cuenta con poder despertar en su auditorio, son aquellas mociones de la vida del alma que tienen su raíz en la infancia que después se hizo prehistoria”. Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños, en Obras Completas*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu Ediciones, tomo IV, p. 257.



Si *Edipo rey* sabe conmover a los hombres modernos con no menor intensidad que a los griegos contemporáneos de Sófocles, la única explicación es que el efecto de la tragedia griega no reside en la oposición entre el destino y la voluntad de los hombres, sino en la particularidad del material en que esa oposición es mostrada. Tiene que haber en nuestra interioridad una voz predispuesta a reconocer el imperio fatal del destino de Edipo [...] Y, en efecto, un factor así está contenido en la historia de Edipo. Su destino nos conmueve únicamente porque podría haber sido el nuestro, porque antes de que nació el oráculo fulminó sobre nosotros esa misma maldición. Quizás a todos nos estuvo deparado dirigir la primera moción sexual hacia la madre y el primer odio y deseo violento hacia el padre; nuestros sueños nos convencen de ello. El rey Edipo, que dio muerte a su padre Layo y desposó a su madre Yocasta, no es sino el cumplimiento de deseo de nuestra infancia.<sup>82</sup>

92

—

Hay que advertir, sin embargo, que el rescate freudiano de la tragedia de Sófocles no se queda en la formulación inscrita en la cita. Todavía vendrán muchos años de reflexión, de búsqueda y replanteos profundos. Vendrá algo que llama el segundo momento del complejo de Edipo y, finalmente, su sepultamiento. También trabajará la cuestión edípica referida ya no al varón sino a la mujer. El recurso freudiano a la tragedia de Sófocles fue, pues, esencial para la explicación del psiquismo, en especial para dar cuenta de las relaciones entre la fuerza de las pulsiones, su refreno superyoico y la instancia representativa del pensamiento consciente. En esta tesitura, ya no se trataba de un recurso literario para ilustrar la universalidad del deseo del varón por acostarse con su madre y matar a su padre, sino de un dispositivo teórico que permitía dar cuenta de la existencia, peso e importancia de un saber que no se sabe en primera instancia, pero que permanentemente está actuando entretejido con el universo racional que funda-

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 271.

menta las acciones del sujeto.<sup>83</sup> Edipo, en efecto, no sabía que mataba a su padre en el entrecruce de caminos; tampoco sabía que al recibir el trono de Tebas, una vez liberada la ciudad de la fatídica Esfinge merced a su taimada intervención, cumplía el oráculo de acostarse con su madre y, aún más, de procrear hijos con ella. Edipo sabía su destino, pero al actuar en función de su voluntad de eludirlo actuó también sin saber lo que realmente hacía.

Edipo, como vimos, quiere saber y, en esa ambición, llega al fondo de las cosas. En la tragedia de Sófocles aparece el héroe como descifrador de enigmas y, en efecto, ya como rey de Tebas se empeña en hallar al asesino de Layo, se obsesiona con saber.

Sófocles construyó su argumento alrededor de la infatigable búsqueda de la verdad por parte de Edipo, a pesar de que el viejo mito no fuera ninguna historia sobre la honradez. [...] La fuerza central de la acción de la tragedia de Sófocles no es –como pudiera haber sido– la del destino, sino que es la imperiosa pasión por conocer

<sup>83</sup> Freud ha sido especialmente criticado por utilizar la tragedia de Edipo para ilustrar sus tesis sobre los deseos incestuosos. Se le acusa de falta de rigor en la interpretación histórica del drama. Vid. Jean-Pierre Vernant, “‘Edipo’ sin complejo”, en Vernant y Vidal-Naquet, *Mito y tragedia...* Hay que decir, sin embargo, que la interpretación de Freud abrió la posibilidad de un uso creativo, trans-histórico, de la tragedia de Sófocles para el análisis e interpretación de la sociedad moderna. Horst Kurnitzky, por ejemplo, interpreta la tragedia de Edipo rey como reveladora de la urdimbre social de nuestra civilización, que supone tanto el dominio de la naturaleza como una estructura sacrificial que compensa en el plano de la economía lo que se pierde en el ámbito de la existencia: “En la medida en que la sociedad se constituya sobre el sacrificio y los deseos incestuosos reprimidos, no sublimados, son necesarios los objetos de compensación para los deseos sacrificados. Allí persiste la economía monetaria para mantener en marcha y promover la competencia y el estímulo personal y todo lo que constituye nuestra civilización imperialista, a efectos de conquistar el *dark continent* de la sexualidad femenina, como una vez lo denominó Freud; conquistar a la naturaleza y someterla a la cultura fálica”. Horst Kurnitzky, *Edipo. Un héroe del mundo occidental*, México, Siglo XXI, 1992, p. 175. Considérese también esta idea: “Inglaterra y Francia, los dos imperios más grandes de los siglos XVIII y XIX, después de haber consumado sus revoluciones políticas mediante el regicidio, se lanzan a la conquista de la tierra madre”. Joel Flores R., “Edipo: mito fundacional de los Estados imperiales”, en *Política y Cultura*, núm. 4, UAM-Xochimilco, 1995.

la verdad [...] Todos los conflictos de la tragedia son consecuencia de la búsqueda de la verdad llevada a cabo por Edipo. Una vez más su persistencia nos manifiesta su alto nivel de honradez y su preocupación por el pueblo.<sup>84</sup>

Cuando todo queda al descubierto, Edipo decide sacarse los ojos y no volver a ver más. Es dable interpretar tal gesto como su renuncia al saber. A final de cuentas, su compulsión por saber, su inteligencia, su honradez y bondad, no impidieron que cayera en la miserable condición de no saber lo que hacía realmente. De creerse y ser reconocido por los demás como el gran hombre, el más descollante, el más sabio, el más honrado, el más altruista, pasa a ser nada. Ya en Colono, el poeta hace decir a Edipo: “Ahora que soy nada, cuento como hombre”. He ahí la muestra de la fragilidad de la condición humana, por más soberano que sea su saber y por muy buenas que sean las intenciones y la honradez del héroe. Así, Edipo “lejos de ser un personaje intermedio, el héroe es el más noble de los hombres; pero *repentina e inesperadamente* cae en plena miseria y destrucción, enseñándonos que ninguno de nosotros puede estar seguro de su final”.<sup>85</sup>

#### La falta o el error trágico

Aristóteles habló de *hamartia* para referirse al error trágico, no entendido como una falla asociada con la estupidez sino, al contrario, con la congruencia de las acciones del héroe de acuerdo con su constitución esencial. El error o falta del personaje trágico adviene como consecuencia de la coherencia del sujeto consigo mismo. Lo que cambia es la red de circunstancias en las que queda ubicado el personaje. De pronto, este personaje heroico, al actuar en consonancia con su ser, comete un error asociado

<sup>84</sup> Kaufmann, *Tragedia y filosofía*, pp. 197 y 199.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 187.

con una locura momentánea precipitada por el cambio de circunstancias que enfrenta.

La *hamartía*, “yerro”, es una enfermedad mental y el criminal es la presa de un delirio, un hombre que ha perdido el sentido, un *demens*, *hamartínoos*. Esta locura que engendra la falta o, para darle sus nombres griegos, esa *áte* [locura], esa *Erinýs*,<sup>86</sup> se apodera del interior del individuo; lo penetra con una fuerza religiosa maléfica. Pero al tiempo que se identifica en cierta forma con él, sigue siendo al mismo tiempo externa y le supera. [...] El error, sentido como un ataque al orden religioso, oculta un poder nefasto que desborda con mucho al agente humano. El individuo que lo comete (o más exactamente, su víctima) se encuentra preso él mismo en la fuerza siniestra que ha desencadenado (o que se ejerce a través suyo). En lugar de emanar del agente como de su hontanar, la acción le envuelve y arrastra, englobándolo en un poder que le supera cuanto más se extiende más allá de su persona en el espacio y en el tiempo. El agente está preso en la acción. No es su autor. Permanece incluido en ella.<sup>87</sup>

95

—

Frecuentemente, el error trágico se presenta bajo la forma de conflicto inevitable dada la naturaleza del personaje de cara a la situación que enfrenta. En estas condiciones al héroe se le impone la necesidad de elegir o decidir, aunque, en el fondo, lo que decida ya está inscrito en su carácter y no puede cambiarlo en el instante.

El hombre trágico no tiene ya que “elegir” entre dos posibilidades; “constata” que ante él se abre una sola vía. El compromiso traduce no la libre elección del sujeto, sino el reconocimiento de esa necesidad de orden religioso, a la que el personaje no puede sus-

<sup>86</sup> Extravío criminal del espíritu propio de una estirpe. Hace referencia a las Erinias, las fuerzas subterráneas oscuras, que vengán los delitos de la sangre.

<sup>87</sup> Jean-Pierre Vernant, “Esbozos de la voluntad en la tragedia griega”, en Vernant y Vidal-Naquet, *Mito y tragedia...*, pp. 57-58.

traerse y que hace de él un ser interiormente “forzado”, *bistheís*, en el seno mismo de su “decisión”.<sup>88</sup>

De este modo, sea cual sea la elección, será insuficiente para resolver la trama sin pasar por el dolor, la penuria o, en el extremo, la muerte. Con ello, se pone de manifiesto la existencia de una *falta esencial* al ser humano: por más que extienda su capacidad creadora y productora de hechos y de situaciones, se enfrenta con la lógica de la necesidad que lo arrincona, lo subordina y lo hace percatarse de sus límites.<sup>89</sup> Se pone en juego, así pues, una cierta relación contradictoria entre la libertad y la necesidad, formada por el juego de tres factores: *pathos*, *ethos* y *logos*. En efecto, el sujeto no puede ir más allá de lo que es. ¿Y qué es? Es vida anímica pasional, refugio de padecimientos y sufrimientos; es, también, heredero y realidad de cultura, y es, igualmente, lenguaje y razonamiento. Pero, además, como en la tragedia se trata con personajes egregios, los héroes son herederos de familias *sui generis*. Con estos elementos emprende la experiencia del drama en el que, repentinamente, se ve envuelto. A veces tendrá éxito y otras la solución llevará consigo la propia negación del personaje, su muerte.<sup>90</sup>

Otra vez la gran obra de Sófocles sirve de ilustración. ¿Cuál fue la falta de Edipo? ¿Qué error cometió? ¿Cuál es su culpa? Edipo era un hombre congruente. Nunca fue su propósito hacer daño a nadie. Respondiendo a su nobleza se alejó de

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>89</sup> El análisis de esta contradicción entre la racionalidad y la tragedia es el centro del estudio de Christopher Rocco, *Tragedia e ilustración. El pensamiento político ateniense y los dilemas de la modernidad*, España, Editorial Andrés Bello, tr. Carlos Gardini, 1996.

<sup>90</sup> “Al presenciar la gradual ilustración de Edipo, no podemos sino recordar la observación de Foucault sobre el poder disciplinario moderno: por mucho que creamos poseer el control, fuerzas que trascienden nuestro poder circunscriben nuestra vida y dirigen nuestro destino, aun mientras intentamos desesperadamente, a veces descabelladamente, modelar las fuerzas que nos modelan”. *Ibid.*, p. 66. Hubiera sido un gran avance que este autor se percatara de que la trama de fondo que muestra la tragedia no es, por supuesto, específicamente moderna.

quienes suponía sus padres. No deseaba matar a su padre ni acostarse con su madre. Él quería el bien de los suyos y de su pueblo. Al tratar de actuar certeramente, erró. “Si Edipo hubiese abandonado su búsqueda, hubiera abandonado también a su pueblo y éste hubiera seguido bajo las garras de la peste. Su honradez benefició a su gente pero al precio de destruirse a sí mismo, a Yocasta y la felicidad de sus hijos”.<sup>91</sup> Se genera, entonces, una situación en la que la caída en desgracia se hace inevitable. No se piense, sin embargo, que se trata de una inevitabilidad emanada de la voluntad de los dioses; es, en cambio, la inevitabilidad producto de la constitución esencial de los personajes, en especial de los héroes trágicos; la inevitabilidad derivada de las cualidades, virtudes y defectos, por los que los héroes trágicos no pueden actuar de otra manera sino como se los ve en escena.

97

—

Con todo, la pieza trágica que mejor ilustra el error producto de una locura enceguecedora, aunque sea momentánea, es *Áyax*, de Sófocles. Revisémosla brevemente.

La guerra de Troya constituye uno de los proveedores principales del material con los que se construye la tragedia. Como puede recordarse por Homero, *Áyax* es uno de los guerreros más prominentes de los griegos. Este héroe trágico es hijo de Telamón, rey de Salamina, que había participado junto con Heracles en la primera expedición a Troya. Telamón había sido cubierto de honor por su destacada intervención, y Heracles le dio, entre otros premios, una cautiva, Hesione, nada menos que la hija del que entonces era rey de Troya, Laomedonte. De la relación entre Telamón y Hesione, nació Teucro, medio hermano de *Áyax*, pues éste era hijo de Telamón y su legítima esposa Eribea. *Áyax* está casado con Tecmesa que consiguió por la fuerza, como suele acontecer, una vez que había saqueado y destruido la ciudad del rey padre de Tecmesa.

A la muerte de Aquiles adviene la disputa acerca de a quién corresponde el honor de portar las armas del gran héroe, es-

<sup>91</sup> Kaufmann, *Tragedia y filosofía*, pp. 202-203.

pecialmente su excelso escudo construido por el mismísimo Hefestos a instancias de Tetis, madre de Aquiles. Mediante una asamblea de caudillos, se decidió que, en adelante, el portador del digno escudo sería Ulises, “hijo de Laertes, vástago de los dioses, pródigo de astucias”. Esta decisión hiere profundamente a Áyax que se creía el merecedor del ansiado premio: “si viviera Aquiles y hubiera de fallar en favor de alguien el premio al valor en el que estuviera en juego su propia armadura, ningún otro se hubiera hecho con él sino yo”.<sup>92</sup>

Como el premio no le correspondió, Áyax se encoleriza y arremete en contra de sus propios compañeros. Afectado de *hybris* —que es una suerte de rabia enceguedora— ataca a los griegos, pero la intervención de Atenea, protectora del ejército griego, hace que las armas de Áyax se dirijan no a los griegos, como intentaba, sino al ganado.

Mas el hecho es que la hija de Zeus, diosa indómita y de terrorífico mirar, cuando ya dirigía yo contra ellos [es decir, contra los jefes griegos, en especial contra Agamenón, Menelao y Ulises], me abatió infundiéndome un rabioso delirio que me llevó a teñir de sangre mis manos en estas reses.<sup>93</sup>

Una vez que Áyax vuelve en sí, se percata de lo que ha hecho y prefiere el suicidio a vivir con el deshonor a cuestas. Acontece entonces el pasaje al acto: Áyax entierra, punta arriba, la espada que le había regalado Héctor, el héroe troyano, y se lanza sobre ella. Áyax muere.

Esta tragedia ilustra el error trágico y lo ubica como el factor que concentra una disputa de moralidades. En efecto, los autores trágicos emprenden la difícil tarea de rastrear el sutil y angustioso vínculo entre los impulsos pasionales de los seres humanos y el *deber ser*, de una parte, aquel impuesto por la costumbre y la tradición, y de otra parte, aquel que adviene

<sup>92</sup> Sófocles, *Áyax*, en *Tragedias completas*, México, Rei, 1988, p. 52.

<sup>93</sup> *Ibid.*

de una deliberación dada sobre la base de la autonomía del sujeto. ¿Qué debo hacer? Frecuentemente, esta pregunta acosa a los personajes.

En la perspectiva trágica, obrar comporta por tanto un carácter doble: es, por un lado, tomar consejo en uno mismo, sopesar los pros y los contras, prever al máximo el orden de los medios y los fines; por otro, es contar con lo desconocido y lo incomprensible, aventurarse en un terreno que sigue siendo impenetrable, entrar en el juego de las fuerzas sobrenaturales de las que no se sabe si al colaborar con nosotros preparan nuestro éxito o nuestra perdición.<sup>94</sup>

He aquí una de las dimensiones de la tragedia, puesta en escena a través del error trágico. En efecto, la disputa moral entre criterios y perspectivas diferentes, incluso antagónicas. En el caso de *Áyax* quedan patentes diversos niveles de moralidad. En primer lugar, presenciamos la puesta en escena de la tradicional moral agonal, que consiste en una moral de la jerarquía basada en el principio del honor. Dice *Áyax*: “es menester que el hombre bien nacido viva con honra o muera igualmente con honra”. Para él, el suicidio, en las condiciones en que se encontraba, era una salida honrosa (la única posible a su juicio) una vez cometido su acto. En la moral agonal es muy importante el quién se es. Hay buenos y malos, pero no en el sentido de bondad y maldad morales, sino, ante todo, en el sentido de calidad de origen y consistencia. Por eso es muy importante la ascendencia. De este modo, la nobleza se obtiene por nacimiento, pero formar parte de la clase aristocrática depende de lo que cada quien pueda hacer. Nobleza es potencia y aristocracia, acto.

En segundo lugar, está en escena el principio moral de la piedad a los dioses. La condición humana es débil y vulnerable y, por ello, debe guardarse del concurso de los dioses. Precisa-

<sup>94</sup> Vernant, “Esbozos de la voluntad...”, p. 40.



mente, la violación de este principio costó a Áyax la cordura. Sófocles pone en boca de Atenea esta razón moral de la relación con los dioses. La diosa de los ojos glaucos dice a Ulises:

Entonces, consciente de que es tan deleznable la condición humana, no digas jamás tú ninguna bravata arrogante a los dioses ni te enorgullezcas porque valgas más que otros por la fuerza de tus brazos o por la inmensidad de tus cuantiosas riquezas, porque un sólo día derriba y vuelve a levantar todo asunto humano sin excepción. Los dioses aman a los sensatos y detestan a los malvados.<sup>95</sup>

100

—

Cabría recordar que Ulises mismo padeció diez años bregando lejos de su querida Ítaca por un acto de soberbia semejante al de Áyax.

### **Dos principios: contradicción irresoluble**

Con lo dicho, abrimos ahora la puerta para tratar uno de los grandes momentos de la tragedia, a saber: el conflicto entre dos principios contradictorios e irreconciliables, expresados en distintas esferas. En la puesta en escena, este conflicto adquiere especial nitidez a través del diálogo. El diálogo, en efecto, constituye uno de los aspectos centrales de construcción estética de la tragedia. A través del diálogo entre un personaje y otro, o bien entre un personaje y el coro, se hacen manifestas razones e ideas que sintetizan no sólo posiciones vitales distintas sino razones diferentes y, a veces, contradictorias, que se ponen en escena para mostrar de modo elocuente no tanto a quién le asiste la razón sino una situación tal que uno, como espectador o lector, comprende las razones de los involucrados. El nudo trágico es de tal naturaleza que no renuncia a que el espectador o lector sienta, sufra y se condueña, incluso que se identifique

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 43.

con algún personaje o argumento, pero su punto fuerte es que los personajes presentan todas razones susceptibles de validez. El diálogo en el que se enfrascan los personajes no es uno de tipo filosófico como encontraremos en Platón, sino uno que tiene semejanzas notables con el que opera en la política. La tragedia nos muestra una confrontación argumentativa que no persigue la verdad sino lo razonable y plausible, a través de una adecuada exposición de ideas. En efecto, la tragedia, y esto es muy importante, es contraria a la verdad filosófica.

Y quizá también a esa lógica filosófica que admite que, de dos proposiciones contradictorias, si una es verdadera la otra debe ser necesariamente falsa. El hombre trágico aparece desde este punto de vista solidario con otra lógica que no establece un corte tan tajante entre lo verdadero y lo falso: lógica de los rétores, lógica sofística que en la época misma en la que florece la tragedia, otorga todavía un lugar a la ambigüedad, puesto que en las cuestiones que examina no trata de demostrar la absoluta validez de una tesis, sino de construir unos *dissoi lógoi*, unos discursos dobles que, en su oposición, se combaten sin destruirse, siendo posible por voluntad del sofista y por el poder de su verbo, que cada una de las dos argumentaciones enemigas dominen una sobre la otra alternativamente.<sup>96</sup>

101

Convencer con argumentos [*peítho*, persuasión razonada], incluso recurriendo a estratagemas de ocultamiento, engaño o revestimientos poéticos, es lo que muestra la tragedia, y lo expresa a través de la ambigüedad de las palabras usadas. Es el caso, por ejemplo, del doble sentido de la palabra *kratos* en *Las Suplicantes* y *nomos*, en *Antígona*. De este modo se arma uno de los componentes esenciales de la tragedia: la confrontación es irresoluble tal y como se presenta. ¿Qué se confronta? Modos de vida y de comprensión del mundo: *ethe* diferentes,

<sup>96</sup> Jean-Pierre Vernant, “Tensiones y ambigüedades en la tragedia griega”, en Vernant y Vidal-Naquet, *Mito y tragedia...*, p. 24, nota.

pero también moralidades distintas. Los personajes encarnan diferentes maneras de ver las cosas y valoraciones morales diversas. En ocasiones, el coro juega las veces de conciencia moral, y pone a la vista de todos la deliberación subjetiva (es decir, del sujeto consigo mismo). Para ilustrar en concreto la confrontación argumentativa como expresión del conflicto irresoluble, trágico, podemos recurrir a la princesa de las tragedias, precisamente *Antígona*.

La tragedia sofocleána *Antígona* ha sido considerada, con justa razón, como una de las más significativas e importantes porque precisamente en ella se condensan aquellos caracteres paradigmáticos del género.

102

—

Esta tragedia presenta la lucha entre la ley divina y la ley humana, bajo la forma de la disputa entre Creonte, nuevo rey de Tebas, y Antígona, hija de Edipo y Yocasta, y hermana de los dos guerreros, Eteocles y Polinices, que pelearon frente a frente por la ciudad y se produjeron una muerte recíproca. La pieza no tiene un final feliz, sino uno doloroso, donde la muerte suicida juega el papel fundamental. En efecto, Antígona se cuelga, y junto con ella, muere por su propia mano Hemón su prometido, hijo del propio Creonte. La escena produce tal impacto en la madre de Hemón y esposa de Creonte que, finalmente, también ella, Eurídice, se suicida. ¿Qué ocasiona tal serie de desgracias?

Por la tradición sabemos que el matrimonio entre Edipo y Yocasta produjo cuatro hijos, Eteocles, Polinices, Antígona e Ismene, que fueron perseguidos por el destino fatal.<sup>97</sup> Es como si, en la vida de los hijos, se pagaran las deudas de los padres y de los abuelos. Después del destierro de Edipo, sus hijos luchan

<sup>97</sup> “Hay un término en griego que designa este tipo de poder divino, poco individualizado, que actúa de forma nefasta la mayoría de las veces, y de múltiples formas, en el corazón de la vida humana: *daimon*. Eurípides es fiel al espíritu trágico de Esquilo cuando emplea, para calificar el estado psicológico de los hijos de Edipo, abocados al fratricidio por la maldición de su padre, el verbo *daimonnan*: están, en sentido propio, poseídos por un *daímon*, un mal genio”. Vernant, “Tensiones y ambigüedades...”, p. 31.

por el poder: uno, Eteocles, defiende Tebas; el otro, Polinices, se casa con una extranjera, se alía con los de fuera, y emprende la reconquista del trono que consideraba usurpado. En la guerra se enfrentan los dos y ambos perecen: es la ejemplar lucha entre hermanos que termina fatalmente. Todo esto debe ser sabido para entender la obra.

Creonte, hermano de Yocasta, ha asumido el mando supremo del Estado, y ordena enterrar a Eteocles con todos los honores del héroe muerto en defensa de la patria. Al mismo tiempo, decreta mantener insepulto el cadáver de Polinices. Antígona desafía al rey, y entierra a su hermano, arriesgándose con ello a recibir el castigo mortal. Descubierta, confiesa que, en efecto, ella enterró a Polinices, y asume, no sin lamentaciones, el castigo. Pese a las peticiones de Hemón, el coro y Tiresias, de que reconsidere su decisión, Creonte la mantiene y envía a Antígona a una cueva para que muera de inanición. Antígona no espera esta muerte y se adelanta. Su muerte desencadena otras dos: la de Hemón y la de Eurídice.

Como en *Áyax*, tenemos aquí, de nueva cuenta, tratado el tema de la lucha entre la ley divina que manda enterrar a los muertos, y la ley humana, que demanda castigo para los traidores. Creonte representa la legalidad del poder político; Antígona, la del amor, la fraternidad y, en última instancia, la de la piedad.

Las razones de Antígona, entonces, tienen que ver con toda esa parte del Estado que, a la manera de corrientes subterráneas, actúan sin ser evidentes *prima facie*. Por eso, la figura de Antígona llamó poderosamente la atención de Hegel al criticar el formalismo jurídico kantiano para conceptualizar al Estado. Veamos la defensa de Antígona de su razón piadosa:

Es que no fue Zeus, ni por asomo, quien dio esta orden, ni tampoco la Justicia aquella que es convecina de los dioses del mundo subterráneo. No, no fijaron ellos entre los hombres estas leyes. Tampoco suponía que esas tus proclamas tuvieran tal fuerza que tú, un simple mortal, pudieras rebasar con ellas las leyes de los

dioses anteriores a todo escrito e inmutables. Pues esas leyes divinas no están vigentes, ni por lo más remoto, sólo desde hoy ni desde ayer, sino permanentemente y en toda ocasión, y no hay quien sepa en qué fecha aparecieron.<sup>98</sup>

Se trata de la defensa, significativamente hecha por una mujer, de las leyes que no mueren, porque se hallan en la base misma de la sociedad. Son las leyes divinas que, en una interpretación secularizada, vendrían a ser las que, reproducidas en tanto costumbre, cohesionan y estabilizan a una sociedad.

De esta lógica se desprende otra razón de Antígona, a saber: la razón del amor, en este caso del amor fraternal. El sentimiento amoroso constituye uno de los materiales de la estructuración de la sociedad y del Estado. En primera instancia, Antígona quiere enterrar a Polinices porque así lo mandan las leyes divinas, pero también sencillamente porque es su hermano. Con ello se muestra que, por encima de las leyes del Estado, están las leyes primarias de la familia. Y ello tiene que ver, como entendió Hegel, con el amor que liga a los seres humanos en esa instancia social. Por esta razón, el coro canta al amor:

Amor, invencible en combate, Amor, que irrumpes en los ganados, que pernoctas en las tiernas mejillas de la doncella, y te paseas por el mar y entre las majadas campestres. Y no escapa a ti ninguno ni de los dioses ni de los efímeros mortales, y el que se hace contigo, enloquece [...] Tú pasas los pensamientos de los justos a injustos, para su afrenta. Tú has promovido también esta disputa entre hombres unidos por la sangre. Pero a la postre se impone, patente en la mirada, la pasión por la novia que promete un buen lecho, pasión que tiene su fundamento en las leyes eternas grandiosas en autoridad. La explicación de ello es que entra en juego una diosa invencible, Afrodita. Pero ahora ya, hasta yo mismo hago caso omiso de las susodichas leyes, al comprobar lo que está ocurriendo aquí, y ya no soy capaz de contener torrentes de lágrimas,

<sup>98</sup> Sófocles, *Antígona*, en *Tragedias completas*, p. 148.

cuando compruebo que ésta, Antígona, va a dar con sus huesos en la cámara donde todos duermen.<sup>99</sup>

Y es que, en efecto, el amor de Antígona por su hermano la lleva a la rebeldía frente al poder de Creonte. Podemos así hablar de otro poder: el poder del amor. Es un poder que, en ciertas circunstancias implica rebeldía, es decir, la constitución de un poder otro que el poder político vigente, de donde puede nacer una fuerza portentosa. ¿Hay rebeldía sin amor? Es improbable.

Por otro lado, la acción de Antígona muestra otra posibilidad en la relación entre hermanos. No es la lucha como la de Eteocles y Polinices, sino la identificación benevolente. Se trata de un ángulo menos obscuro y más aceptado de la relación entre hermanos.

Con todo, existe una razón pragmática de Antígona en su acción. No sólo es amor, así en abstracto. Antígona decide enterrar a su hermano porque ya no puede tener otro, pues sus padres han muerto.

Pues ni aunque se hubiera tratado de unos hijos nacidos de mí, ni de un marido, que, muertos, se estuviera descomponiendo, jamás habría arrostrado esta prueba llevando la contra a mis conciudadanos. Pues bien, ¿en gracia a qué ley me expreso así? Simplemente porque marido, muerto uno, otro habría, y un hijo de otro hombre si hubiera perdido al primero. Pero, ocultos en el Hades madre y padre, no hay hermano alguno que pueda retoñar jamás.<sup>100</sup>

Se trata, en este punto, de la razón pragmática, y no sólo del seguimiento dogmático de las leyes divinas. Antígona reflexiona y delibera, no actúa sólo impulsada por el sentimiento irreflexivo del amor. Su comportamiento, en síntesis, es piadoso, pues muestra el respeto irrestricto a las leyes divinas;

<sup>99</sup> *Ibid.*, pp. 158-159.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 162.

es amoroso, pues desafía al poder político por amor a su hermano; es, finalmente, pragmático, pues, a pesar de todo, no hay dogmatismo, sino reflexión: honra a su hermano porque ya no puede tener otro.

Así y todo, esta tragedia no es tan sencilla como para tratar únicamente el tema de la disputa entre la ley humana y la ley divina. En verdad, el autor juega con una complicación que resulta muy fructífera para tratar la cuestión de lo político. Hemón el hijo de Creonte es al mismo tiempo prometido de Antígona. Esto da ocasión para que se ligue el discurso de la autoridad política con el ámbito de lo privado, especialmente con la esfera de la familia. Creonte desarrolla un discurso que por sí mismo es elocuente para mostrar la fuente única de donde brotan la autoridad paterna y la autoridad política.

En un primer momento, Hemón reconoce la autoridad del padre:

Padre, tuyo soy, y tú con tus buenas intenciones para conmigo me vas encauzando. A ellas yo me conformaré. Pues, por lo que a mi toca, hay que dar por bueno que no voy a contraer ningún matrimonio más ventajoso que el hecho de que tú me orientes bien.<sup>101</sup>

Complementariamente a este reconocimiento, Creonte hace una ligazón entre la esfera familiar y la naturaleza de la autoridad pública:

escupe a la muchacha esta como se escupe a un enemigo y déjala que se despose en el Hades con algún muerto. Digo esto porque, en vista de que la sorprendí en actitud desafiante, la única entre todos los miembros de la ciudad, no voy a caer en el error de defraudar ¡eso nunca! a la ciudad, sino que la mataré. Ante esta decisión dispóngase a elevar un himno a Zeus Consanguíneo. Pues si llegara a nutrir el desorden nada menos que a las criaturas de mi propia familia ¡cuanto más a los de fuera! Al contrario,

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 154.

quien es hombre de bien en lo particular se verá que también en lo público es justo, pero el que con sus transgresiones fuerza las leyes o se le ocurre señalar a las autoridades lo que tienen que hacer, no es cosa de que ese individuo consiga mi aprobación. Al contrario, quien esté a la cabeza por decisión de la ciudad, a ése es menester atender, tanto en cuestiones de poca monta y justas como en las contrarias. Y ese hombre que así sabe atender, puedo asegurar que estaría dispuesto a gobernar perfectamente y a dejarse gobernar sin causar problemas, y que, en el fragor del combate, permanece alineado como un soporte leal y valeroso para sus camaradas.

A continuación, Creonte hace la defensa del Estado contra la rebeldía:

107

En cambio, no hay mal peor que la rebeldía a la autoridad: es ella quien echa a perder a las ciudades, quien hace que se desmoronen las casas, quien rompe la retirada de las armas aliadas. En cambio, la mayoría de las personas a quienes les van bien sus cosas es la obediencia a la autoridad quien las salva. Por eso hay que defender lo ordenado, y, ¡claro!, no hay que dejarse avasallar ni por lo más remoto por una mujer, pues es preferible, si llega el caso, ceder a las presiones de un hombre, pues, en ese caso, no seríamos tachados de vasallos de mujer alguna.<sup>102</sup>

A todo esto se contrapone *prima facie* no la rebeldía de Hemón sino un sorprendente llamado a la prudencia:

Padre, los dioses infunden a los humanos la prudencia, el bien más sobresaliente que existe. Yo no sería capaz ni se me ocurriría argüir que a lo mejor esto que argumentas tú no es correcto, pero, sin embargo, ¡claro!, puede ser que también otro que vea las cosas de manera distinta tenga razón.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 155.



Se trata del llamado a la necesidad de escuchar la voz del otro, específicamente su horizonte de interpretación, como condición de posibilidad de la prudencia. Y ésta queda ubicada como la principal virtud para el arte de gobernar. Este llamado a la prudencia continúa en voz de Hemón:

Por eso, no hagas uso en tu fuero interno de una sola manera de ver las cosas, pensando concretamente que lo acertado es lo que tú afirmas y ninguna otra cosa más, pues todo aquél que tiene para sí que solo él es quien tiene razón o que sólo él tiene una lengua o un alma que no tiene nadie más, los que así piensan, si se les quita el caparazón, aparecen vacíos. Al contrario, no constituye desdoro alguno para un varón, por sabio que sea, aprender montones de cosas y procurar no pasarse de intransigente. Es un hecho de experiencia diaria que a la llegada de corrientes torrenciales los árboles que les dejan libre el paso consiguen salvar sus ramas, mientras que los que se resisten desaparecen con tronco y todo. De igual modo, todo aquél que aprieta con fuerza las escotas de una nave y no afloja ni lo más mínimo, llega a volcar y, en adelante, tiene que navegar con la cubierta coba abajo. Tú, por el contrario, cede, dale a esa tu corajina un pequeño respiro. Pues, si en el joven que soy yo se asienta alguna inteligencia, afirmo que es una gran ventaja que el hombre nazca lleno de acierto en todo, pero, por si acaso, pues eso es algo que gusta de no seguir esos derroteros, es bonito aprender también de los que manifiestan juicios razonables.<sup>103</sup>

Frente a estos llamados, hechos además significativamente por el hijo al padre, el rey tiene dos opciones: desatender el llamado y caer en la soberbia, o asumir la docilidad y mostrar sensatez. Incurriendo en obvias contradicciones, Creonte opta por lo primero: “¿Es que me va a decir una ciudad lo que tengo que decidir? [...] ¿Es que tengo que gobernar este país a gusto de otro que no sea yo?”. El razonamiento de Creonte

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 156.

se ha deslizado desde su asunción como gobernante en tanto que representa los intereses de la ciudad, hacia su posición como tirano, es decir, como propietario del Estado: “¿No es norma considerar la ciudad propia del jefe?”. Con sabio razonamiento, Hemón contesta: “Si así fuera ¿qué bonito sería que mandarás tú en un país completamente deshabitado excepto por ti”. Y la reacción ejemplar del padre: “¡Oh tú el colmo de la perversión!: ¿te metes en querellas con tu padre?”.

La soberbia de Creonte no se detiene y ordena la ejecución de Antígona. Pero he ahí que interviene el adivino Tiresias para hacer patente el descontento de los dioses por la impiedad de Creonte. La ciudad corre peligro por la insensatez de su rey.

Por tanto, hijo, [dice Tiresias] recapacita. Pues común a todos y a cada uno de los hombres es equivocarse, pero después de equivocarse ya no es insensato ni desdichado quien, tras caer en esa enfermedad, procura curarse y no hacerse inflexible. La obstinación, ¡por supuesto! incurre en torpeza. En fin, cede ante el muerto, y no insistas en acribillar a puñaladas a un difunto. ¿Qué heroicidad hay en volver a matar al que ya está muerto? Porque te quiero bien, te doy buenos consejos. Y, además, dulcísima cosa es aprender de quien da consejos si esos consejos reportan beneficio.<sup>104</sup>

A fin de cuentas, Creonte se arrepiente, quiere dar marcha atrás a su decisión, pero ya es demasiado tarde: el cadáver de Polinices ha sido devorado por las aves y los perros, Antígona se ha suicidado, y la misma suerte han corrido Hemón, su hijo, y Eurídice, su esposa. El Estado se desmorona.

No es difícil advertir que la figura de Antígona, su propia existencia y, sobre todo, sus decisiones tanto de enterrar a su hermano como de suicidarse, manifiestan el caos en la red familiar como auténtica raíz del desorden político. Ella debe asumir papeles masculinos y, en última instancia, debe negar tanto su feminidad como su maternidad.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 165.

El padre-hermano ciego, los hermanos ausentes, colocan a Antígona en el lugar vacante de los hombres de la familia. La defección masculina la empuja al acto que coartará definitivamente el camino de la vida y de la feminidad. Si Antígona es sólo hermana, no podrá ser mujer ni madre. Se retira de la transmisión de la vida; el goce que conduce a la muerte corta el hilo de las generaciones. Su heroísmo enmascara el rechazo insalvable de la identificación con una madre como Yocasta. Sólo encontrará su ser en la maldición reforzando la nostalgia del paraíso perdido de los muertos.<sup>105</sup>

Por esta razón, el orden político mismo queda en suspenso.

110

—

Veamos ahora, de manera breve, la forma en que Hegel interpretó esta tragedia de Sófocles. Hay que advertir —en primer lugar— que, en el pensador alemán, la tragedia no solamente ilustra momentos de su filosofía. Podría sostenerse sin escándalo ni exceso, que la filosofía de Hegel es la tragedia misma llevada al ámbito del pensamiento que se piensa a sí mismo. De esta manera, la recuperación hegeliana de la tragedia no sería anecdótica, circunstancial o meramente accidental, sino que constituiría el núcleo mismo de su filosofía. El conflicto trágico y su resolución describirían con exactitud el contenido y la forma bajo los que se despliega la filosofía hegeliana. Un párrafo de Steiner resume la presencia de lo trágico en el pensar completo de Hegel:

El joven Hegel había percibido el carácter inherente contradictorio del ser mismo. Después de la *Fenomenología* y en los años de debate consigo mismo que conducen a la *Enciclopedia* de Heidelberg (1817), Hegel centra este concepto general de contradicción interna en la idea del Estado y en la idea de las relaciones entre Estado e individuo. Sólo dentro del *Staat* y en virtud del conflicto trágico con el Estado —ambas cosas están lógicamente

<sup>105</sup> Elina Wechsler, *Psicoanálisis en la tragedia. De las tragedias neuróticas al drama universal*, Madrid, España, Biblioteca Nueva, 2001.

ligadas—, la moralidad externa e interna puede definirse, puede realizarse y así ser llevada más cerca de la unidad de lo absoluto.<sup>106</sup>

Como puede verse, la tragedia está vertida en la estructura misma de la filosofía hegeliana, pero además es una presencia permanente en los diversos períodos en que, tradicionalmente, ha sido comprendida la producción filosófica del autor alemán. Uno de los lugares en que con mayor vigor se hace presente la tragedia es en la *Fenomenología del Espíritu*. En esta obra, la *Antígona* de Sófocles ocupa dos lugares especiales para desarrollar dos ideas filosóficamente muy relevantes.

En un primer contexto, Hegel llama la atención acerca del conflicto patente entre la ley positiva del Estado y la ley heredada, la que viene de antiguo y está vinculada a la tradición. Antígona defiende la ley de la casa y la familia, espacios esenciales de concentración de la ley heredada. Creonte, en cambio, defiende el principio de la ley del Estado. No hay armonía sino desgarramiento, no hay acuerdo sino conflicto. El espíritu, internamente, se enfrenta a una contradicción necesaria. No hay conciliación posible. La ley del Estado, en su positividad pura es insuficiente para absorber las costumbres heredadas. Antígona es la víctima primera de esta implantación avasallante de la ley del Estado. Pero el formalismo de la ley, en su vacía generalidad, deja fuera los lazos sagrados y subterráneos que dan cuerpo y sangre a la vida concreta de un pueblo. Creonte es la segunda víctima de este conflicto desgarrador. Tampoco él logra imponerse, y si su misión primera era garantizar el orden estatal, el resultado trágico, es la destrucción del Estado. De lo que se trataría, entonces, es de conciliar la formalidad de la ley y la materialidad de la vida de las relaciones familiares que obedecen a la costumbre. Esto será muy importante para la filosofía del Estado de Hegel, pero Antígona sólo le será útil

<sup>106</sup> George Steiner, *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, Barcelona, Gedisa, tr. Alberto L. Bixio, 2ª ed., 1991, p. 40.

para ilustrar la contradicción patente entre el formalismo de la ley y el *ethos* de un pueblo.

En una segunda dimensión, para Hegel la figura de Antígona representa no sólo el papel del principio femenino en una sociedad, en tanto guardiana de los númenes tradicionales y de las raíces más profundas que dan estabilidad y orden, por su fidelidad incondicional al hermano, inclusive poniendo en juego su propia vida. Además de ello, que es evidente, Antígona es una figura conmovedora que condensa la naturaleza de la relación ética que representa la mujer en la conformación de lo que Hegel llama el espíritu. Para Hegel el contenido de la acción ética debe ser un contenido sustancial, o total y universal. Esto sólo es posible si hay un momento en que lo singular sea al mismo tiempo universal de un modo inmediato. Y ello se condensa en la figura de la mujer representada por Antígona. Donde de manera más pura se produce esta vinculación ética inmediata de lo universal y lo singular no es en lo femenino en general sino en lo femenino ubicado en la relación hermano / hermana:

la relación sin mezcla es la que se da entre hermano y hermana. Ambos son la misma sangre, pero una sangre que ha alcanzado en ellos su quietud y su equilibrio. Por eso no se apetecen ni han dado y recibido este ser para sí el uno con respecto al otro, sino que son, entre sí, libres individualidades. Lo femenino tiene, por tanto, como hermana, el supremo presentimiento de la esencia ética; pero no llega a la conciencia ni a la realidad de ella porque la ley de la familia es la esencia que es en sí, la esencia interior, que no descansa en la luz de la conciencia, sino que sigue siendo un sentimiento interior y lo divino sustraído a la realidad. Lo femenino se halla vinculado a estos penates e intuye en ellos, en parte, su sustancia universal y, en parte, su singularidad, pero de tal modo que esta relación de la singularidad no sea, al mismo tiempo, la relación natural del placer [...] el hermano es para la hermana la esencia igual y quieta en general, su reconocimiento en él es puro y sin mezcla de relación natural; la indiferencia de la

singularidad y la contingencia ética de ésta no se dan, por tanto, en esta relación sino que el momento del sí mismo singular que reconoce y es reconocido puede afirmar aquí su derecho, pues se halla vinculado al equilibrio de la sangre y a la relación exenta de apetencia. Por eso la pérdida del hermano es irreparable para la hermana, y su deber hacia él el más alto de todos.<sup>107</sup>

Esta interpretación hegeliana de *Antígona* nos es muy útil para captar uno de los aspectos centrales del espíritu de la tragedia clásica griega. Se trata, en principio, de la confrontación entre la ley divina y la ley humana, expresada en un enfrentamiento entre un sentido de la justicia y otro. *Nomos*, *Kratos* y *Diké*, en su ambigüedad radical, se encuentran asumidas no sólo desde perspectivas diferentes sino antagónicas. En *Antígona*, *nomos* es referida con iguales títulos de legitimidad tanto por Creonte como por la heroína; empero, para cada uno de ellos, posee un significado diferente. Mientras que para el rey es sencillamente la ley del Estado, para Antígona es la ley divina. Lo mismo acontece con *kratos*, que puede designar una autoridad legítima, pero también el mando despótico basado en la violencia pura. Resulta claro que, para Antígona, el *kratos* de Creonte es del segundo tipo.<sup>108</sup> En cuanto a la *Diké*, nada más evidente que los dos sentidos encontrados que se escenifican en esta tragedia. La armonización es imposible y la destrucción de los portadores de los principios diferentes es inevitable. ¿Puede haber alguna conciliación?

<sup>107</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, trs. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, 7ª reimpr., 1987, p. 269.

<sup>108</sup> En *Las Suplicantes* queda expuesta la visión femenina del *kratos*. Las Danaides, egipcias de origen, buscan la protección del rey Pelasgo contra sus primos. Las Danaides “no ven en el *kratos* más que el otro aspecto y en su boca el vocablo adopta una significación contraria a la que le prestaba Pelasgo: no designa ya el poder legítimo de tutela que sus primos podrían eventualmente reivindicar a su respecto, sino la violencia pura, la fuerza brutal del varón, la dominación masculina que la mujer no puede sino sufrir”. Vernant, “Tensiones y ambigüedades...”, p. 34, nota.

### La conciliación trágica

En un primer momento la imposibilidad de conciliación entre principios antagónicos parece un signo distintivo de la tragedia. Si se opta por ubicar a cuál de los dos principios le asiste la razón y la verdad, el final trágico se precipita. Cuando uno de los dos es negado o excluido, el otro se vuelve insostenible. Revisemos ahora la trilogía trágica que puede ser considerada como la reina del género en cuanto a su eminente sentido político. Se trata de la *Orestía* de Esquilo, formada por *Agamenón*, las *Coéforas* y las *Euménides*.

En esta trilogía se presenta un fragmento del genio [*deimón*] que persigue a la familia de los Atridas. Atreo era padre de Agamenón y hermano de Tiestes. Los hermanos habían disputado por el poder de su ciudad, Argos. Atreo ganó el trono y se lo heredó a su hijo Agamenón, quien fue el comandante en jefe de la guerra de Troya. Su esposa, Clitemnestra, lo había esperado durante los diez años que duró la guerra, pero a diferencia de Penélope respecto de Ulises, su espera no había sido dócil, fiel y dulce, sino cargada de resentimiento y deseos de venganza. Y es que, Agamenón había sacrificado a su hija Ifigenia a petición de los dioses para obtener la ansiada victoria en la guerra de Troya. Seducida por Egisto, el hijo de Tiestes, Clitemnestra se había convertido en la mujer de quien de este modo creía recuperar lo que le pertenecía. Al mismo tiempo, la reina creía que aliada con Egisto culminaría su venganza. Mutua utilización. Por fin, un heraldo llegó a Argos para anunciar no sólo la victoria sobre Troya sino el pronto advenimiento del rey legítimo Agamenón. Clitemnestra lo recibe, más bien indiferente, pero lo hace pisar una alfombra roja que conducía al palacio. Ahí dentro la mujer asesina al rey y reclama la justicia de su acto por el sacrificio de Ifigenia.

En la segunda pieza de la trilogía, aparecen Orestes y Electra, los otros dos hijos del infeliz matrimonio. Orestes rinde un tributo en la tumba de su padre y, acicateado por Apolo, jura venganza de la única manera concebible: matando a su propia madre Clitemnestra. Electra apoya esta disposición de su hermano. El

acto se consuma: Orestes mata a Egisto y a Clitemnestra. El coro canta que finalmente se ha hecho justicia: se ha castigado, proporcionalmente, el regicidio. Sin embargo, como el matricidio es un delito de sangre, las Erinias, diosas crípticas de poderes ancestrales, persiguen a Orestes y lo reclaman para sí.

En la tercera pieza, *Las Euménides* (o bondadosas) se produce una mutación absolutamente central para entender la conciliación posible en la tragedia y, con ello, el tipo de acuerdo o entendimiento característico de la política. Orestes es perseguido por las Erinias quienes exigen la reparación del matricidio. Acorralado, Orestes replica que él cometió un acto de justicia, la venganza por la muerte de su padre, al matar a Clitemnestra. Es entonces cuando interviene Atenea y propone la fundación de un tribunal humano para que juzgue acerca del crimen de Orestes, pues parece que tanto al matricida como a las Erinias les asiste la razón. Se forma el Areópago como tribunal supremo e imparcial. Empero, la votación termina empatada y, en consecuencia, no se resuelve el conflicto. Atenea, la diosa virgen, propone entonces una solución de compromiso. Orestes sería absuelto y, simultáneamente, las Erinias tendrían un espacio para ser honradas como bondadosas en el seno de la ciudad. Con ello, nadie pierde y a todos se les concede un lugar en el espacio de la ciudad. Solución magnífica y eminentemente política. No se elimina el conflicto, por supuesto, pero ahora se le ubica en un plano civilizado. Las diosas antiguas, guardianas de los castigos por los delitos más ominosos, y portadoras de los criterios y principios de justicia más arcaicos y profundos, tendrán un lugar en la nueva organización de la ciudad, pues todo orden requiere del terror, es decir, de la amenaza del castigo efectivo, para quien viole la ley.

De hecho debemos notar que al crear el Areópago, es decir, al establecer el derecho regido por la ciudad, Atenea afirma la necesidad de otorgar un puesto, en la colectividad humana, a las fuerzas siniestras que encarnan las Erinias. La *philia*, la amistad mutua, la *peítho*, la persuasión razonada no bastan para unir a



los ciudadanos en una comunidad armoniosa. La ciudad supone la intervención de poderes de una naturaleza distinta y que actúan no por la suavidad de la razón, sino por la coacción y el terror. “Hay casos”, proclaman las Erinias, “en los que el Terror es útil y, vigilante guardián de los corazones, debe tener permanentemente su sede en ellos”. Cuando instituye el consejo de jueces en el Areópago, Atenea repite palabra por palabra este mismo tema: “Sobre este monte de ahora en adelante el Respeto (*Sébas*) y el Miedo (*Phobós*), su hermano, contendrán a los ciudadanos lejos del crimen... Que el Terror sobre todo no sea expulsado fuera de las murallas de mi ciudad: si no hay nada que temer, ¿qué mortal hará lo que debe?”. Ni anarquía ni despotismo exigían la Erinias; ni anarquía ni despotismo, repite como un eco Atenea en el momento de establecer el tribunal. Al fijar esta regla como el imperativo al que su ciudad debe obedecer, la diosa subraya que el bien se sitúa entre dos extremos y que la ciudad descansa sobre el difícil acuerdo entre poderes contrarios que deben equilibrarse sin destruirse.<sup>109</sup>

En conclusión, todo orden político encierra en su seno una tensión que, trágicamente, es irresoluble. Sin embargo, esto se puede pensar en dos dimensiones. Por un lado, la violencia y el terror no quedan esparcidos para ser usados por cualquiera, en cualquier momento y arbitrariamente, sino que quedan concentrados e institucionalizados desde la lógica de la ley y la efectividad del tribunal. Pero, por otro lado, un orden político que, por lo mismo, es civilizado y racional, contiene una entraña oscura, ominosa y agudamente irracional, que garantiza su consistencia y efectividad. Las diosas infernales y sus poderes nocturnos, permanecerán como una cualidad del orden político. Las Erinias se transformarán en Euménides, pero su esencia de terror, violencia y sangre no cambiará. Actuará en un equilibrio de tensión permanente en armonía con las instituciones políticas, pero es un equilibrio trágico porque en cualquier momento puede quebrantarse.

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.

## A modo de conclusión

Con lo avanzado hasta aquí ya estamos en condiciones de recuperar el aspecto central de la tragedia que nos permite transportarla más allá de sus confines teatrales y ubicarla en una posición analítica para comprender su vínculo con la reflexión acerca de lo político. Es el sufrimiento lo que se halla en el centro de la trama trágica. El dolor compartido (la compasión) como resultado de un desencadenamiento involuntario de hechos donde está presente el sufrimiento, la sangre y, a menudo, la muerte, con independencia del carácter noble y de las buenas intenciones de los héroes, constituye lo más característico de la tragedia. Este aspecto está acompañado por el terror que sacude las conciencias de los que presencian la trama y que lleva a un estado de tensión unificador de los afectos y las pasiones con la capacidad reflexiva.

Globalmente, esta conjunción de procesos lleva a la catarsis, independientemente de que el final de la tragedia sea feliz o no. Las palabras griegas *eleos*, *phobos* y *catharsis*, vendrían a caracterizar, desde la *Poética* de Aristóteles, lo propio de la tragedia: compasión (pero no lástima), horror o terror y transferencia de tensiones para reposar, vendrían a ser la columna vertebral de la tragedia. Todo ello se produce porque los poetas construyen una trama articulada por un conflicto desgarrador e irreconciliable entre las virtudes, voluntad e intenciones del héroe, por un lado, y el peso fatal y catastrófico de la propia lógica de las circunstancias que se desencadenan involuntariamente y precisamente como resultado de las características esenciales del héroe a las que no puede renunciar, por el otro lado.

En otro nivel, la tragedia es un dispositivo de relación entre el espectador y la trama escenificada. El espectador se hace mirada, que, desde el drama, se mira a sí mismo. Comprendida en sí misma, la tragedia es una forma que adopta el drama. Se trata de una representación teatral, escrita en verso, en la que intervienen varios personajes, uno de ellos central, que intercambian sentencias que encierran, en general, lecciones de

vida. El propósito básico de la tragedia es causar compasión y terror en el espectador y, con ello, servir de canal catártico. El espectador vive como propio el drama que ve; el sufrimiento, dolor y muerte del personaje se convierte en su propia experiencia subjetiva. La relación llega a tal punto de intensidad que la tragedia representada mira al espectador.

El carácter especial de la tragedia no consiste en que necesariamente el final tenga que ser infeliz; tampoco en el hecho de que juegue con los contenidos de angustia, dolor y muerte de algún personaje. Lo que hace que el drama sea trágico es que el espectador pueda vincular su propia subjetividad sensible y moral, con lo que ve actuar. Se trata de que él sea copartícipe del drama que presencia: que sienta, que sufra, que se conduela y, a fin de cuentas, que reflexione y ordene sus sentimientos. El buen drama, entonces, hace que el espectador se sienta él mismo actor. El resultado es que alivia sus pesares, o, al menos, alcanza a presenciar de frente su conflicto interno.

En cuanto a la lección que ha dejado la tragedia para la política nos quedaremos con la manifestación del núcleo conflictivo que encierra la convivencia humana una vez dados descriptivamente, los aspectos vulnerables y los inconsistentes materiales con los que están hechos los hombres. La política se advierte como un arte terrenal orientado hacia el acuerdo de los diferentes, aunque pisa los minados campos de la naturaleza íntima de los sujetos.

Por último, el contenido de la tragedia vincula directamente los dos dispositivos articuladores de lo político, a saber: el monarca y el ciudadano. Pero siempre está presente la sombra del excluido del orden, a veces bajo la forma de la rebeldía en nombre de las leyes inmemoriales, divinas, y otras bajo el aspecto del extranjero al que se hace la guerra. Más aguda es la aparición del excluido como el saber que queda fuera del ámbito consciente; un plus de saber que no se sabe que se sabe y que, por lo mismo, queda fuera del orden, inaprensible para la ley y el orden político.

## La política del bien: Platón

El mal, Teodoro, no podemos exterminarlo, pues debe haber siempre algo opuesto al bien, ni establecerlo entre los dioses. De modo que de acuerdo con tal necesidad vagabundea por estos andurriales bajo la naturaleza mortal. Por eso debemos procurar huir de aquí para allá cuanto antes. Y la huida es asemejarnos al dios en cuanto sea posible: tal semejanza consiste en ser buenos y justos con prudencia.

Platón, *Teeteto*

Con Platón el espíritu griego alcanza uno de sus momentos culminantes. La gran guerra entre griegos narrada por Tucídides había terminado dejando entre sus saldos no sólo devastación, dolor y muerte, sino una extraña impresión de que una época luminosa había tocado su fin. Sócrates bebía la cicuta en 399 a. C., y su muerte venía a representar un desgarramiento inocultable del espíritu de la palabra griega y una revelación monstruosa de los excesos que puede cometer un pueblo contra sí mismo. Su discípulo, Platón, recuperó la figura del gran maestro y, en ese acto, construyó uno de los pensamientos más prominentes de la historia. Ese pensamiento pareciera recoger los frutos más exquisitos del siglo de oro de la Grecia antigua, el llamado “Siglo de Pericles”.

Es difícil caracterizar con una fórmula breve la filosofía de Platón. Es posible, en cambio, decir que se trata de una filosofía consecuente con aquella sentencia que se había hecho moneda corriente en la Antigüedad: desconfiar de las apariencias. En la senda de esta idea, Platón sostiene la existencia de un mundo

inteligible, formado por las ideas puras, frente al mundo sensible, aquel en el que transcurre la vida ordinaria del hombre en la experiencia de las cosas, tangibles, terrenales y más inmediatas al imperio de los sentidos. La atención principal de Platón se dirigirá a la manera en que ambos mundos están vinculados, sobre todo en relación con la conformación de la vida comunitaria de los seres humanos. En el plano de lo político esto es de la mayor importancia. Frente a los sofistas, Platón representa la respuesta al relativismo político. Esto quiere decir que el discípulo de Sócrates mostrará las antinomias en que incurre todo relativismo y reivindicará la existencia de la idea del bien, y con base en ello, de una política orientada por esta idea para la constitución de un Estado justo. La política queda asociada con el arte regío. El rey filósofo es un extremo. También cabe la posibilidad del legislador prudente. La política es un arte de gobierno. ¿Es una poiesis, una producción? Como arte, la política es directiva y ordenadora. No es semejante al arte del carpintero, del alfarero o del herrero. Por lo tanto, no es un arte instrumental. El bien propio de la política no se produce, sino que se practica:

En efecto: la que es realmente ciencia política no tiene por misión ‘hacer’ sino dirigir a las que están capacitadas para ese hacer, sabedora de cuál sea el momento oportuno o inoportuno para comenzar o llevar adelante los importantísimos negocios que surgen en las ciudades, mientras que la misión de las demás se reduce a cumplir lo que les fue ordenado.<sup>110</sup>

De manera específica, Platón dirá que la política en cuanto ciencia o arte se distingue de –y dirige– a otras artes con ella relacionada: la retórica, el arte militar y el arte de legislar. De esta manera, el filósofo de Atenas demarca el terreno de con-

<sup>110</sup> Platón, *El Político*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, colección Clásicos Políticos, 1994, p. 81

frontación respecto de una visión de la política emparentada con el pragmático ejercicio del poder.

Por otro lado, frente al realismo político, Platón representa el recurso a la utopía. Desde ella, el realismo político equivale al pragmatismo, a la imposición del más fuerte (Trasímaco) y a la lógica del engaño y la búsqueda del placer (Calicles). Con todo esto, buscamos poner al descubierto las limitaciones del realismo político y las debilidades del relativismo. Todo el que argumenta tiene pretensiones de validez<sup>111</sup> y, en el fondo, también posee ideas de lo bueno, lo bello y lo justo. Entonces, el relativismo sólo tiene razón de ser si hay ideas absolutas. Finalmente, Platón representa la política de contenidos frente a la política de procedimientos.

## Los peligros del totalitarismo

Desde un horizonte político suele identificarse a Platón con la idea del *rey filósofo*. Levantada como modelo, esta idea queda asociada, simultáneamente, con la impracticabilidad y con el totalitarismo. La figura del rey filósofo, en efecto, es tan quimérica –se dice– como peligrosa. Quimérica porque, en la práctica, los avatares políticos son tan poco filosóficos que resultaría inútil o hasta risible un filósofo metido en la política. Peligrosa, porque el *amante de la sabiduría* ungido con el poder impondría su Verdad como la única válida y vigente en un Estado, lo que convertiría a la vida social en un infierno totalitario. Un filósofo dotado de los medios coercitivos para hacer vivir a los ciudadanos –devenidos, en realidad, súbditos– de acuerdo con la idea del bien, independientemente del deseo o la

<sup>111</sup> “La autocontradicción de la crítica total de las pretensiones de validez del discurso racional se plantea por el hecho que todo el que argumenta (y la crítica misma es una forma de argumentar), sostiene necesariamente pretensiones de validez para su argumentación, puesto que quien no sostiene ninguna pretensión de validez, no argumenta”. Julio de Zan, *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires, Argentina, Almagesto, 1993, p. 33.

voluntad de los que se hallan sujetos a su gobierno, resulta una imagen temible y fuertemente asociada con la ausencia de libertad (*i.e.* con la esclavitud). En la edad de la universalización de la libertad y de la igualdad, de la aceptación generalizada de la participación democrática como la vía civilizada de organización de los asuntos públicos, de los derechos humanos como marco limítrofe de la acción de los poderes, en fin, en la edad de los ciudadanos, el platonismo corre una suerte de desprestigio general. ¿Hay algo más antagónico a la democracia y la libertad que la fantasiosa figura del rey filósofo? ¿Existe algo más contrario a la política de la época moderna fundamentada en la autonomía del ciudadano que la ridícula y absurda idea del rey filósofo? Así y todo, cuando se cae en la cuenta de que es el propio Platón quien da a su idea de rey filósofo una condición de arquetipo, irrealizable entonces, prevalece el juicio negativo y hasta repugnante acerca de la filosofía política del fundador de la Academia. Ello se debe a que, aún si se prescindiera de la figura del rey filósofo, Platón continúa representando el reducto de una política totalitaria.

Quizá haya sido Karl Popper el que con mayor vigor ubicó en la filosofía de Platón la génesis teórica del totalitarismo. El pensador austriaco detecta en los diálogos del filósofo de Atenas, especialmente en los que tratan directamente sobre la organización del Estado, los elementos en los que descansa toda visión totalitaria de la vida social: a) la filosofía de las formas o esencias;<sup>112</sup> b) el ciclo histórico con caracteres de necesidad; c) la clase gobernante separada del resto de la población, tanto por su educación como por sus motivos de vida (los guerreros y los guardianes); d) el racismo; e) la labor pastoral del gobernante o de la clase gobernante. Dice Popper:

<sup>112</sup> “Utilizamos aquí la expresión *esencialismo metodológico* para caracterizar la opinión sustentada por Platón y muchos de sus discípulos, de que corresponde al conocimiento o ‘ciencia’, el descubrimiento o la descripción de la verdadera naturaleza de los objetos, esto es, de su realidad oculta o esencia”. Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 3ª reimpr., 1989, tr. Eduardo Loedel, p. 45.

En mi opinión, prácticamente todos los elementos del programa político de Platón pueden desprenderse de estas exigencias básicas (*¡Detened todo cambio político!* y *¡De nuevo a la naturaleza!*). Aquellos se fundan, a su vez, en su historicismo y deben combinarse con sus doctrinas sociológicas relativas a las condiciones necesarias para la estabilidad de la clase gobernante. Los principales elementos que debemos tener presentes son: (A). La división estricta de clases; la clase gobernante, compuesta de pastores y perros avizores, debe hallarse estrictamente separada del rebaño humano. (B). La identificación del destino del estado con el de la clase gobernante; el interés exclusivo en tal clase y en su unidad, y subordinadas a esa unidad, las rígidas reglas para la selección y educación de esa clase, y la estricta supervisión y colectivización de los intereses de sus miembros. De estos elementos principales pueden derivarse muchos otros, por ejemplo, los siguientes: (C). La clase gobernante tiene el monopolio de una serie de cosas como, por ejemplo, las virtudes y el adiestramiento militares, y el derecho de portar armas y de recibir educación de toda índole; pero se halla excluida de participar en las actividades económicas, en particular, en toda actividad lucrativa. (D). Debe existir una severa censura de todas las actividades intelectuales de la clase gobernante y una continua propaganda tendiente a modelar y unificar sus mentes. Toda innovación en materia de educación, legislación y religión debe ser impedida o reprimida. (E). El estado debe bastarse a sí mismo. Debe apuntar hacia la autarquía económica, pues de otro modo, los magistrados, o bien pasarían a depender de los comerciantes, o bien terminarían convirtiéndose en comerciantes ellos mismos. La primera de las alternativas habría de minar su poder, la segunda su unidad y la estabilidad del estado. Creo que no sería incorrecto calificar este programa de totalitario. Y se halla fundado, ciertamente, en una sociología historicista.<sup>113</sup>

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp. 93 y 94.



El extenso estudio que hace Popper de Platón no sólo parece contundente sino que ha impreso su huella en la reflexión política contemporánea. Muchos han coincidido con el pensador austriaco en su interpretación de Platón.<sup>114</sup> Tal visión se reforzó en vista de los totalitarismos del siglo xx. Por lo que parece, el filósofo de Atenas es únicamente rescatable de manera negativa, en la medida en que nos puede alertar, por analogía con sus estados ideales, acerca de los síntomas totalitarios que pueden presentar los programas de acción política y de reforma social. La lección sería muy sencilla: evitar el esencialismo y, con ello, mantener separada la cuestión de la *verdad* respecto de los asuntos políticos. Igualmente, habría que apartar el componente jerárquico y diferencial de los gobernantes de raza pura respecto del resto de la población de un Estado; en una palabra, evitar el síndrome totalitario presente en la filosofía política de Platón. Y es que, en efecto, en los diálogos platónicos, se desarrolla una visión que de inmediato otorgaría la razón a Popper y a otros tantos que han visto en el filósofo antiguo una

<sup>114</sup> “Para Arendt la continuidad que existe entre las concepciones del mundo metafísico-religiosas y las ideologías se debe, entre otras cosas, a que comparten el supuesto de que el conocimiento de la ‘Verdad’ (una descripción verdadera del mundo) permite solucionar los problemas práctico-morales. Cuando Arendt se adentra en el estudio de la genealogía de este presupuesto, encuentra que la filosofía de Platón es uno de los primeros lugares en donde se desarrolla y fundamenta de manera sistemática y, además, se le relaciona directamente con la filosofía política. [...] En *La República*, diálogo en el que se aborda el tema de la mejor forma de gobierno, Platón expone el famoso ‘mito de la caverna’. En él se narra la hazaña del filósofo que logra romper las cadenas que lo atan a este mundo de sombras, para salir de él y contemplar las ‘ideas’. Según este relato es el sujeto que contempla la realidad, sin la interferencia de la pluralidad de intereses y opiniones, el que puede acceder a la ‘Verdad’. Todo movimiento del cuerpo y del alma, toda acción y todo discurso deben cesar ante la contemplación de esa “Verdad”. ¿Qué tiene que ver esta concepción del conocimiento con el gobierno de la sociedad?. El propio Platón nos da la respuesta a este interrogante cuando afirma que es el filósofo que ha contemplado la “Verdad” el mejor gobernante posible, ya que la posesión del conocimiento le permite encontrar la solución de los problemas a los que se enfrenta la sociedad”. Enrique Serrano Gómez, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*. México, Grupo Editorial Interlínea, s/f, pp. 87 y 88.

visión peligrosamente totalitaria de la política.<sup>115</sup> Sin embargo, sería en efecto muy totalitario pretender que una interpretación como la de Popper sea la única acertada, válida o verdadera; en todo caso, hay posibilidades de falibilidad y ello habría que tomarlo en cuenta. Es posible, efectivamente, otra interpretación de la filosofía política de Platón. Sin prejuicios ideológicos, la lectura de Platón puede ser muy provechosa, fructífera y fecunda. Mucho depende de cómo se emprenda la lectura e interpretación.

## La política del bien

La división platónica entre el mundo sensible y el mundo inteligible es la base filosófica para postular una política guiada por la idea del bien. Esto tiene dos implicaciones inmediatas: la primera es la réplica al relativismo de los sofistas, mientras que la segunda consiste en la defensa de una política de contenidos y la subordinación de los procedimientos.

Es posible hallar en Platón un modelo de interpelación de la política que no necesariamente conduce al totalitarismo. Más allá de sus famosos mitos y sus alegorías ¿qué nos dice Platón? ¿Cuál es el mensaje político fundamental de ese gran filósofo no resignado ni indiferente respecto de los problemas de su tiempo, su lugar y su atmósfera intelectual y moral? ¿Acaso hoy podemos prescindir de la vinculación entre la ética y la política en un mundo que se ha hecho demasiado hostil para la vida humana? Por mi parte, pienso que es posible construir con los diálogos platónicos algo más que la férrea y ominosa máscara del poder totalitario. Dije *algo más*, pero quise decir *algo pausadamente reflexivo* respecto de la fundamentación de la política. Se requiere, en consecuencia, un restablecimiento de la arquitectónica del pensamiento platónico.

<sup>115</sup> Platón sería autoritario y absolutista: “el término totalitario sería anacrónico y ridículo en este contexto”. Cornelius Castoriadis, *Sobre El Político de Platón*, Buenos Aires, Argentina, Fondo de Cultura Económica, tr. Horacio Pons, 2003, p. 154.

La descripción del Estado ideal (en *La República* y en *Las Leyes*) que tanto ha llamado la atención, no es, en realidad, el aspecto más importante de la propuesta platónica sino el más vulnerable desde una posición liberal. Es el más susceptible de ridiculización. Los muchos mitos y las bellas alegorías que emergen aquí y allá en los diálogos de Platón, son sobre todo ilustraciones y recursos estilísticos, pero, en cuanto a contenido filosófico, juegan más bien un papel subalterno. De este modo, la pregunta clave para analizar la visión política de Platón no es, como cree Popper, la del esencialismo metodológico expresado en la cuestión ¿quién debe gobernar?, o ¿cómo debe ser el gobierno del Estado? Sino una más sencilla y más elocuente: ¿es enseñable la virtud?<sup>116</sup> La articulación entre el *modo de ser* de los particulares y el régimen político correspondiente (hoy diríamos, la figura social dominante), vertebrada tal articulación sobre la base de la dicotomía *sabiduría/ignorancia*, sí constituye el aspecto fundamental de la idea de política de Platón. En consecuencia, no es sólo en los diálogos estrictamente políticos donde encontramos el armazón del pensamiento político del filósofo de Atenas. Existe una coherencia interna que sitúa a la política en conexión con la constitución del ser humano en su particularidad (cuerpo y alma) y en función de la dicotomía *sabiduría/ignorancia*. De esta manera, la política tiene una vinculación esencial e inmanente con el proceso pedagógico en sentido amplio. Por lo demás, el pensamiento político de Platón no es la expresión, manifestación o reflejo, de la política de su época y de su Estado; antes bien, ese pensamiento se sitúa en una tensión permanente con la política de su tiempo: la amonestación constante es su sino distintivo.

Puede sostenerse, entonces, que la política en la que piensa Platón es una política del bien. Se trata de una política que descansa en una ontología de principios que es también axio-

<sup>116</sup> Éste es el desplazamiento en los estudios platónicos que ha realizado la Escuela de Milán. Vid. Giovanni Reale, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, España, Herder, 2001.

lógica. ¿Es mejor que el cuerpo (humano) esté sano o esté enfermo? ¿Es mejor un cuerpo débil o un cuerpo fuerte? ¿Es mejor que el ser humano coma bien o coma mal? ¿Es mejor que los seres humanos actúen en función del *logos* o en función de sus pasiones? ¿Es mejor tener vicios o tener virtudes? ¿Es mejor un mando tiránico o un gobierno legal y político? En efecto, a Platón le resulta muy obvio no poner a discusión esos principios pues están inscritos en la naturaleza de las cosas.<sup>117</sup> Lo que sí trata de demostrar es que, por alguna razón, no son realidad ni constituyen el contenido de la mentalidad colectiva de su época y de su querida Atenas.

En consonancia con la idea del bien, la política, en un sentido primario y general, es entendida como el arte de la convivencia en términos de respeto y justicia. Para explicar esta idea, Platón recurre a la bella fábula de Epimeteo y Prometeo: hubo un tiempo en que existían dioses pero no especies mortales. Cuando éstas fueron creadas, los dioses encomendaron a Prometeo y a Epimeteo que les repartieran las capacidades que a cada una de ellas era adecuada. Unas fueron dotadas con fuerza, otras con velocidad; el reparto se hizo equilibrando las capacidades. Después fueron dotadas para que pudieran subsistir a los climas y sus cambios. De este modo fueron cubiertas todas las capacidades de las especies carentes de razón, pero el hombre se encontraba

desnudo, sin zapatos, al descubierto y sin armas; y ya se presentaba el día destinado en que el hombre debía salir de la tierra a la luz. Así, pues, sin saber qué salvación podría encontrar para el hombre, Prometeo roba a Hefesto y a Atenea la sabiduría artesanal junto con el fuego, pues era imposible que sin el fuego esa

<sup>117</sup> “la concepción ontológica fundamental de Platón posee al mismo tiempo un significado axiológico: todo lo que es, en la medida en que es delimitado y determinado por lo uno, es no sólo *ser* y *cognoscible*, sino que está, al mismo tiempo, *provisto de valor* (bueno y bello)”. Hans Krämer, *Platón y los fundamentos de la Metafísica*, Caracas, Venezuela, Monte Ávila, trs. Angel J. Cappelletti y Alberto Rosales, 1996, p. 154.

sabiduría pudiera adquirirse o ser útil a alguien, y de tal suerte la regala al hombre. De este modo, el hombre obtuvo la sabiduría para sobrevivir, pero no tenía el arte político, pues ése estaba con Zeus. Como a Prometeo ya no le era posible entrar en la acrópolis, la morada de Zeus, y aparte de ello, los centinelas de Zeus eran temibles, entra a escondidas en la casa común de Atenea y Hefesto –en la cual ejercían su arte–, roba el arte del fuego de Hefesto y el otro de Atenea, y los da al hombre; y a partir de ese momento, el hombre obtiene el bienestar de la vida; pero a Prometeo (a causa de Epimeteo), lo alcanzó más tarde, como se dice, el castigo por el robo. Puesto que el hombre participó de atributos divinos, en primer lugar, de los seres vivos él sólo (por su parentesco con dios) creyó en los dioses y se puso a erigir altares y estatuas de los dioses; luego articuló rápidamente la voz y las palabras con arte e inventó moradas, vestido, calzado, mantas y alimento proveniente de la tierra. Equipados así, los hombres vivían al principio dispersos y aún no había ciudades; así pues, eran aniquilados por las fieras por ser en todos los sentidos más débiles que ellos, y si bien el arte artesanal era una ayuda adecuada para su alimentación, era insuficiente para la guerra contra las fieras, pues todavía no poseían el arte político, del cual el de la guerra es una parte. Buscaban entonces juntarse y salvarse construyendo ciudades; pues bien, una vez que se habían juntado, empezaron a cometer injusticia entre sí, precisamente por no tener el arte político, así que volviendo a dispersarse, perecían. Entonces Zeus, temiendo que nuestra especie fuese destruida en su totalidad, manda a Hermes llevar respeto y justicia a los hombres, para que esas virtudes fuesen los lazos armoniosos de las ciudades y mediadores de la amistad. Ahora bien, Hermes pregunta a Zeus de qué modo daría la justicia y el respeto a los hombres: ¿voy a repartir como están repartidas las artes? Ésas están repartidas así: uno solo tiene el arte de la medicina y es suficiente para muchos individuos, y con los demás expertos sucede lo mismo. ¿Entonces voy a poner así la justicia y el respeto entre los hombres o se los reparto a todos? A todos, dijo Zeus, y que todos participen, pues no podrían generarse ciudades si sólo algunos participaran de éstos, como es el caso de las demás

artes; además, establece una ley de mi parte: quien no sea capaz de participar del respeto y de la justicia, sea matado como una enfermedad de la ciudad.<sup>118</sup>

De esta alegoría, citada *in extenso*, se desprenden varios elementos importantes no sólo en lo que se refiere al papel de los mitos y las alegorías de Platón (quien siempre distingue entre la *fábula* y el *discurso razonado*) sino, sobre todo, en cuanto al significado general de la política asociada con el respeto y la justicia entre los seres humanos. Destaca en primer lugar la idea de que la política es un arte y, por lo tanto, implica cierto saber. No cualquier saber porque no es cualquier arte. Al ser el arte de la convivencia humana –que no excluye por supuesto la confrontación y la guerra– la política requiere la sabiduría de la justicia y el respeto para producir la armonía que requiere la convivencia. En segundo lugar, y contra la imagen más difundida, la sabiduría política está repartida por igual en todos los seres humanos. Es en este lugar en el que se presenta la necesidad de pensar acerca de las formas de adquirir este arte. Como todo arte hay que cultivarlo. ¿Cómo se cultiva el arte de la política? Aprendiendo la virtud. ¿Es enseñable –y, por ende, aprendible– la virtud? La respuesta es, en todo caso, y hacia el final del diálogo, positiva. La virtud se enseña y se aprende. Se consigue aprendiendo a medir.<sup>119</sup> De un modo inmediato, nos encontramos en el centro de la cuestión. La virtud se enseña y se aprende, pero no basta con la buena voluntad. El proceso de enseñanza aprendizaje de la virtud atañe, en un

<sup>118</sup> Platón, *Protágoras*, México, UNAM, Colecc. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 1993, versión de Ute Schmidt Osmanczik, pp. 17 y 18.

<sup>119</sup> “Así pues, si la política pertenece a algo desde ese punto de vista, evidentemente no es a la *téchne* / *epistème* sino, sin lugar a dudas, a todo lo que pone en juego la *phrónesis*, es decir, la facultad de juzgar y orientarse (otro término kantiano, por otra parte) –porque eso es, en definitiva, separar lo pertinente de lo no pertinente– con respecto a los asuntos humanos, a las cosas reales de la sociedad”. Castoriadis, *Sobre El Político...*, p. 54.

primer momento, al alma de los sujetos; posteriormente tendrá que ver con la constitución de un Estado.

Y es que, a ojos vistas, los seres humanos no siempre actúan racionalmente. A veces, incluso, hacen cosas que no quieren. Por esa razón cometen actos no virtuosos sino lo contrario. Caen en vicios y en hábitos que difícilmente pueden desincorporar de su alma. ¿Cuál es la causa de esto? Platón no duda: la ignorancia. La ignorancia específicamente en el arte de la medida. Saber medir implica conocer la justa medida de lo bueno y de lo dañino. El saber es la llave de la virtud. En la convivencia humana, el saber trae la virtud y, con ella, la concordia. Pero aquí se atraviesa una cuestión de la mayor importancia. ¿Por qué los seres humanos no son virtuosos? La respuesta de Platón es sencilla y contundente: por ignorancia. Se trata, empero, de una ignorancia *sui generis*. No se trata de aquella del no saber hacer cosas que se requieren para vivir. Se trata, en cambio, de la ignorancia de no saber medir lo bueno y lo justo sobre la base de la adecuada conducción de los placeres y los dolores. Aquí Platón hace una reflexión profunda de las motivaciones de la acción humana que bien puede asumirse como un análisis psicológico que pone en el centro de atención la relación de la persona consigo misma.<sup>120</sup> Es, ni más ni menos, que del primer plano de la ética y será la primera dimensión de la política. Para entender esto es necesario echar un vistazo al diagnóstico platónico del alma humana.

<sup>120</sup> La relación de uno consigo mismo tiene dos momentos constitutivos. El primero es el de la relación del cuerpo con el alma: “Cuando el alma y el cuerpo están juntos, la naturaleza ordena que el uno obedezca y sea esclavo; y que el otro tenga el imperio y el mando. ¿Cuál de los dos te parece semejante a lo que es divino, y cuál a lo que es mortal? ¿No adviertes que lo que es divino es lo único capaz de mandar y de ser dueño; y que lo que es mortal es natural que obedezca y sea esclavo?”. Platón, *Fedón*, Madrid, EDAF, 1984, versión de Patricio Azcárate, p. 91. Esta idea de la relación de mando y subordinación del alma sobre el cuerpo se repite una y otra vez en los distintos diálogos. Por otro lado está la relación de la parte superior del alma con la parte donde residen las pasiones.

## Una polis subjetiva

Platón considera que el alma humana está dividida como si se tratase de una *polis* subjetiva.<sup>121</sup> En el diálogo *Fedro*, dice el filósofo:

Podríamos entonces decir que [el alma] se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere hay, en primer lugar, un conductor que guía el tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo”.<sup>122</sup>

131

Más adelante, agrega:

Tal como hicimos al principio de este mito, en el que dividimos cada alma en tres partes, y dos de ellas tenían forma de caballo y una tercera forma de auriga, sigamos utilizando también ahora este símil. Decíamos, pues, que de los caballos uno es bueno y el otro no. Pero en qué consistía la excelencia del bueno y la rebeldía del malo no lo dijimos entonces, pero habrá que decirlo ahora. Pues bien, de ellos, el que ocupa el lugar preferente es de erguida planta y de finos remos, de altiva cerviz, aguileño hocico, blanco de color, de negros ojos, amante de la gloria con moderación y pundonor, seguidor de la opinión verdadera y, sin fusta, dócil a la voz y a la palabra. En cambio, el otro es contrahecho, grande, de toscas articulaciones, de grueso y corto cuello, de achatada testuz,

<sup>121</sup> “la *República* de Platón expresa, en definitiva, un verdadero ideal ético que resulta realizable aun si el estado ideal no existe históricamente. De hecho, este estado ideal tiene su verdadera y última sede en la interioridad del hombre, vale decir, en su alma”. Reale, *Platón: en busca...*, p. 267.

<sup>122</sup> Platón, *Fedro*, en *Diálogos III*, Madrid, España, Gredos, 2000, tr. Emilio Lledó Íñigo, § 246b, p. 341.



color negro, ojos grises, sangre ardiente, compañero de excesos y petulancias, de peludas orejas, sordo, apenas obediente al látigo y los acicates.<sup>123</sup>

La alegoría continúa exhibiendo la manera en que, en ocasiones, el corcel negro arrastra insolentemente al auriga y al corcel blanco por los caminos del vicio y la corrupción; entonces, el conductor, en razón de que el alma humana con la inteligencia ha visto, en algún momento de su peregrinar, el verdadero bien, tensa las riendas y corrige el camino.

Tenemos así un diagnóstico del alma humana y un pronunciamiento ético de su adecuada organización. La estructura tridimensional del alma humana tiene coherencia con la doctrina expuesta en el *Fedón*, el *Critón* y la *Apología de Sócrates*, según la cual el alma es inmortal. En otras palabras, el alma tiene algo de divino que liga a lo humano con el mundo de las ideas puras y, particularmente, con la más fundamental de ellas: la idea del bien. Sin embargo, no pertenece al ámbito de la necesidad sino al de la libertad el que los seres humanos, a un tiempo inteligentes y pasionales, conduzcan su vida según la idea del bien.

De la descripción platónica de la estructura del alma se desprende una relación del sujeto consigo mismo. En *Las Leyes*, Platón pone en boca de Clinias esta idea de la relación del sujeto consigo mismo:

Con relación a cada individuo, la primera y más brillante de las victorias es la que se consigue sobre sí mismo; como igualmente de todas las derrotas, la más vergonzosa y la más funesta es la de verse vencido por sí mismo; todo lo cual supone, que cada uno de nosotros vive dentro de sí en una guerra intestina.<sup>124</sup>

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>124</sup> Platón, *Las leyes*, México, Porrúa, s/tr., 5ª ed., 1991, p. 15.

Esta guerra intestina es la que se produce entre dos de las partes constitutivas del alma: la parte pasional y la parte racional. El particular puede perder esta especie de guerra de uno consigo mismo y entonces será un sujeto intemperante, fuera de sí: actuará según sus pasiones. También es posible que, sin desconocer lo bueno y lo conveniente, no lo realice porque sus pasiones lo rebasen: “el ser vencido por uno mismo no es otra cosa que ignorancia, y el dominarse a sí mismo no es otra cosa que sabiduría”, dice Platón en *El Protágoras*. La sabiduría, entonces, está asociada con un aprendizaje de la medida. Saber medir el peso específico de lo bueno y de lo malo, del placer y del dolor, es el arte que puede aprenderse para calibrar los actos a ejecutar. Enseñar y aprender a medir sí es posible, pero no es fácil. El contenido de la enseñanza pedagógica acerca de la virtud es, entonces, el bien, independientemente de los placeres y dolores que las acciones encaminadas al bien puedan producir.

Si la virtud es enseñable ¿cómo se puede aprender? ¿Quién está llamado a enseñarla? ¿De qué depende la transmisión? ¿Qué garantiza su aprendizaje? Es cierto que en algunos diálogos no existe una respuesta unívoca, contundente y definitiva. La razón de ello es que, si bien Platón no puede dejar de aceptar la gran lección de su maestro según la cual *virtud es conocimiento* y, en consecuencia, que la virtud sí se puede enseñar, también es cierto que el núcleo del proceso pedagógico de la virtud no depende únicamente del espacio particular construido por un buen maestro y un buen alumno. Hay que recordar que tanto Sócrates como Platón se cuidaron mucho de distinguir sus enseñanzas de las lecciones de los sofistas, y que una de las razones de esas diferencias (aparte de que los sofistas cobraban por sus clases) era que Platón y Sócrates no buscaban formar buenos oradores, versados en retórica, para destacar en la vida política de la ciudad, sino buenos pensadores, amantes del saber (no sabios) que organizaran su vida de una manera prudente y según la idea del bien.

¿Cómo se enseña y cómo se aprende a medir y, en consecuencia, a ejecutar una acción práctica en relación con los

demás que sea justa y respetuosa? Conviene detenerse aquí en la manera en que Platón concibe el proceso de enseñanza y aprendizaje. No se trata de la imposición de una suerte de *Verdad* a la que haya llegado el filósofo de manera solipsista y ahora pretenda imponer desde el exterior y por la fuerza al discípulo o al gobernado. Ésa es una de las razones por las cuales el discurso platónico adopta la forma del diálogo que, para el lector atento y no dogmático, es una invitación a reflexionar por propia cuenta y riesgo.<sup>125</sup> En el *Teeteto*, Platón compara el oficio del que enseña la ciencia –y también la virtud, por extensión–, con el arte de comadrona.

134

*Sócrates (S)*: ¿Es que no has oído, chusco que eres, que yo soy hijo de una comadrona famosa e imponente, de Fenareta? *Teeteto (T)*: Si he oído esto. *(S)*: Quizás hayas oído también que yo practico el mismo arte. *(T)*: Eso no lo he oído nunca. *(S)*: Entonces sábetelo que es así. Pero no se lo digas a nadie, pues la gente ignora, amigo mío que estoy en posesión de tal arte. Sí, eso no lo sabe nadie, de modo que de mí no hay quien lo propale [...] La cualidad principal de mi oficio es la posibilidad de verificar sea como sea si el pensamiento del joven alumbra una mentira, un malparto, o bien algo auténtico o fructífero. También aquí me ocurre precisamente como a las parteras: yo no alumbro sabiduría, y esto que muchos me reprochan que interrogo a los demás sin dar yo mismo respuesta acerca de nada porque yo no poseo sabiduría, en este punto me reprochan merecidamente. Y la causa es ésta: el dios me fuerza a ser comadrón, pero me ha impedido siempre que yo mismo alumbre algo. Yo no soy sabio en absoluto ni poseo un don así que haya salido naciendo de mi alma. Y los que me rodean de buen principio dan la impresión de ser unos ignorantones. Pero cuando avanza nuestra convivencia, da admiración ver cómo progresan todos ellos, aquellos a los que el dios lo concede, al menos

<sup>125</sup> Seguir los argumentos de Platón no es fácil, pero el solo hecho de atenderlos e ir tras sus huellas requiere un esfuerzo saludable para el pensamiento, un ejercicio que todavía hoy parece raro y poco cultivado.

según les parece a ellos y a los demás. Y una cosa hay clara: que de mí nunca han aprendido nada, sino que ellos por sí mismos han retenido y poseído muchas y bellas cosas.<sup>126</sup>

En efecto, el proceso de enseñanza y aprendizaje de la ciencia y de la virtud no es labor de un maestro que sabe sino de un proceso dialógico que conduce hacia la sabiduría sin jamás alcanzarla. Esto, por lo demás, da respuesta a una cuestión que se había quedado pendiente en el *Menón*: si la virtud es enseñable ¿dónde están los maestros de la virtud? ¿Quiénes son esos maestros?<sup>127</sup> Es evidente que aquí encaja a la perfección el tema recurrente de la reminiscencia o *anámnesis*. Aprender es recordar. Como el alma es inmortal e infinita, la enseñanza de la virtud es estimular el recuerdo y, con ello, el discernimiento, es decir, la deliberación. Esta deliberación es también el arte de medir, sopesar, calibrar. No se trata de negar o reprimir a las pasiones, pues éstas también animan acciones virtuosas; se trata, antes bien, de conducirlas, de guiarlas, en una palabra, de gobernarlas. Esto opera, en consecuencia, a nivel del sujeto particular, que, como hemos dicho, es el terreno primario de la ética y la primera dimensión de la política. No es, sin embargo, suficiente. Ello desbordaba el ámbito formal de la relación maestro/alumno y se ubicaba en la esfera de la organización de la polis. Por eso un alma virtuosa debía corresponder con una polis éticamente fundada.

135

### La pedagogía política

El tema pedagógico de la virtud es enlazado por Platón con la cuestión del Estado desarrollado en *La Politeia* (o *República*, como se le conoce más ampliamente), *El Político* y *Las Leyes*.

<sup>126</sup> Platón, *Teeteto*, Barcelona, Anthropos, Ministerio de Educación y Cultura, 1990, edición, prólogo, traducción y notas de Manuel Balasch, p. 87.

<sup>127</sup> Platón, *Menón*, *Diálogos II*, Madrid, Gredos, tr. F. J. Olivieri, p. 330.

El foco de atención se desplaza de la esfera pedagógica estricta a la más amplia de la política. El concepto que funciona como perno de engarce entre esas esferas es el de gobierno: gobernar no es dar órdenes, ejercer el poder, imponer la voluntad propia a la ajena; no es tampoco *favorecer a los amigos* ni *hacer mal a los enemigos*. Gobernar es conducir sin negar ni fulminar el aspecto negativo presente en todas las cosas; es saber tejer hilos de distintas consistencias y resistencias; es saber medir: conducirse y conducir a los demás de acuerdo a la idea del bien. Gobernar no implica matar al corcel negro sino su adecuada conducción. En otras palabras, tanto en la vida del particular como en la vida estatal es el gobierno y no el mando tiránico lo que debe prevalecer.

136

Esta forma de plantear las cosas lleva a Platón por un sendero peligrosamente totalitario que, como hemos dicho, puso de relieve Karl Popper. Y es que, en efecto, ¿en qué consiste el bien y quién se puede arrogar el derecho de conocerlo? Esta cuestión es planteada y resuelta por Platón en su *politeia* ideal con la figura del rey filósofo. Si aquí se quedara el filósofo de Atenas no habría más que darle la razón a Popper. Empero, queda muy claro que lo que pretende Platón es “construir con el pensamiento” un Estado ideal pero *no para realizarlo*, sino para que funcione, en términos kantianos, como una idea regulativa de la razón práctica. La prueba de esto la proporcionan los otros dos diálogos directamente políticos: *Las Leyes* y *El Político*. En ellos, el filósofo ateniense destaca la idea de la diferencia de caracteres y, más aún, de la necesidad de leyes en las que todos se sientan reconocidos sin que les venga impuesta una forma de vida o una manera de pensar. Es cierto que esto no resuelve las aporías producidas por la necesidad del vivir juntos. Es que ellas provienen de ese mismo hecho estructural y no del planteo filosófico del gobierno de acuerdo con la idea del bien. Mucho se ha discutido, en distintas épocas y por distintos pensadores, acerca de estos asuntos. La cuestión, me parece, no ha sido resuelta todavía. Con esto y con todo, conviene dejar patente la idea central de esta breve referencia a Platón: la conducción

gubernativa de las pasiones por parte del *logos* (el auriga con ayuda del corcel blanco) en la vida individual depende de un diálogo magisterial presidido por la búsqueda del bien. Y ello, a su vez, depende de una organización estatal alejada de la tiranía y desarrollada en la órbita del gobierno político.

### Una *politeia* ordenada por la idea del bien

Así las cosas, el segundo momento de la ética y la segunda dimensión de la política será precisamente el que atañe a las relaciones de los seres humanos entre sí. Estas relaciones se dividen en dos: las que atañen a lo que sucede en el interior del Estado (del Yo al Otro hasta construir el Nosotros) y las que se producen entre los Estados (relación Nosotros con los Otros). Así, se pone en conexión lo que acontece en el interior de la persona con lo que sucede en el nivel general del Estado. Un régimen político basado en la virtud, producirá seres humanos virtuosos; en cambio, un régimen político corrompido, producirá animales humanos corruptos. Ahora sí ya se pueden entender de una manera diferente los célebres constructos detallados y minuciosos que elabora Platón con el pensamiento en sus dos diálogos más amplios: *La República* y *Las Leyes*. El énfasis en ambas utopías, está precisamente en el proceso de formación de seres humanos virtuosos, es decir, en la educación. Por supuesto, en estas descripciones hipotéticas es donde abundan los pasajes que han podido ser considerados como fuentes de una concepción de tipo totalitario. Lo más significativo, empero, es la manera en que Platón pretende vincular la sabiduría (contra la ignorancia) con un Estado bueno. ¿De qué sabiduría habla Platón? No es la que se refiere a los conocimientos facultativos sino la asociada con el arte de medir. Es la sabiduría práctica. La figura ideal, pero, ya lo dijimos, irrealizable, es la del rey filósofo, pero en modo alguno es la única figura. Si bien es cierto que Platón prefiere el gobierno del rey sin leyes, lo más adecuado al mundo de los seres humanos,

que están más cercanos del placer y el disfrute, las ganancias y las riquezas del cuerpo, es una forma mixta o combinada de gobierno donde las leyes juegan un papel fundamental. Tal gobierno se desprende del dominio adecuado de la sabiduría práctica. Es la ciencia del verdadero rey, o la ciencia del *gobierno real*. El que posee esta ciencia se llama persona real. La ciencia real es la ciencia de la política. ¿Es una ciencia como las otras? No, no lo es. La sabiduría del rey está más ligada a la ciencia teórica que al arte manual. La ciencia teórica se divide en dos: una parte es juzgadora y ordenadora, la otra es crítica; la una es directora, y la otra cuidadosamente seguidora de aquella parte. La parte directora da las órdenes con vistas a la producción, pero en lo relativo a los seres animados, especialmente a los seres humanos. Esta parte directora da órdenes que implican el cuidado humano no por la fuerza sino con la aceptación de buen grado de los que son los sujetos del cuidado.<sup>128</sup> No tiene por qué pertenecer a una sola persona. Platón compara esta sabiduría política con el arte de tejer que consiste en entrelazar la trama con la urdimbre:

porque, en esto sólo consiste toda la tarea del real arte de tejer: jamás dejar que se aísen los caracteres ecuanímes de los enérgicos, antes bien, tensorlos con comunes pareceres, honores, glorias e intercambio de garantías, combinando con ellos un tejido flexible, y, como se dice, bien trabado, para así confiarles siempre en común las magistraturas de las ciudades [...] Digamos, pues, que aquí está el final de la tela tejida con recta urdimbre por obra de la acción política en el temple de los hombres enérgicos y los ecuanímes, una vez que, uniendo sus vidas por la concordia y amistad, los conjuga la ciencia real, logrando así el más espléndido y magnífico de todos los tejidos; y abrazando a los demás en las ciudades, sin

<sup>128</sup> “Y si llamamos tiránico al arte que actúa sobre seres obligados, mientras que al voluntario, al arte de cuidar rebaños de animales bípedos, cuando éstos lo aceptan de buen grado, le llamamos ‘política’, ¿no demostramos entonces que quien posee un arte y cuidado de tal naturaleza es verdaderamente rey y político?”. Platón, *El Político*, § 276e, p. 35.

excepción, a esclavos y hombres libres, los reúne estrechamente en esta trama, y sin dejarse atrás nada de cuanto conviene a la posible felicidad de una ciudad, la gobierna y preside.<sup>129</sup>

En efecto, la política como saber consiste en cierta forma de entrelazar a los seres humanos para procurar su convivencia. Los sujetos de la política no necesariamente son los reyes o los legisladores; también pueden ser los ciudadanos simples, comunes y corrientes. La condición, lo dijimos ya, es que se gobiernen a sí mismos –y mejor sabiamente que despóticamente– y, con base en ello, puedan comprender el sentido y fin de los asuntos comunes que implica su convivencia.

Es básico en este punto llamar la atención acerca de una distinción, a menudo descuidada y soslayada, o de plano desatendida, entre el *gobierno* y el *mando tiránico*. Nada más alejado de las pretensiones de Platón que la de favorecer la tiranía.<sup>130</sup> Si hay algún tema recurrente en el filósofo de Atenas es precisamente el de la injusticia inherente de los mandos tiránicos. En el *Gorgias* y en *La República* se esfuerza en demostrar que no tienen razón Calicles y Trasímaco, respectivamente, cuando sostienen, el uno que “la molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se les alimenta, constituyen la virtud y la felicidad”,<sup>131</sup> y el otro que “lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte”.<sup>132</sup> Efectivamente, Platón dedica una buena parte de sus diálogos a examinar los argumentos de esa idea tan extendida como arraigada en el alma según la cual las leyes y el Estado están fundadas en la fuerza y en el logro de los máximos placeres. Su ética precisamente se despliega para demostrar que ello, si bien es la realidad de la época, conduce a la corrupción y, a fin de cuentas, a la infelicidad. No tenemos frente a nosotros, entonces, a un autor democrá-

<sup>129</sup> *Ibid.*, § 310e y 311c, pp. 90-91.

<sup>130</sup> Y es el poder tiránico lo más característico del totalitarismo.

<sup>131</sup> Platón, *Gorgias*, *Diálogos II*, tr. J. Calonge, p. 93,

<sup>132</sup> Platón, *La República*, México, UNAM, Colecc. Nuestros Clásicos, 1978, p. 18.



tico (y tenía sólidas razones para no serlo) ciertamente, pero tampoco a uno identificado con la tiranía. La política por la que se pronuncia Platón es la política de la virtud. ¿Excesos totalitarios? Quizá, pero francamente menores en comparación con su intento de fundamentar éticamente la política. En este intento juega un papel básico, como hemos dicho, la distinción entre el gobierno regio (de donde se desprende la palabra y el concepto de régimen) y el mando tiránico. La ciencia real puede estar incluso en manos de muchos. Esta distinción se basa, es cierto, en la idea permanente de Platón de diferenciar entre esencia y apariencia, entre las luces de la sabiduría y el mundo de las sombras, la opinión vulgar y el auténtico saber. En efecto, para el sentido común no hay diferencia entre el rey y el tirano. Como ambos mandan, pareciera como si fueran lo mismo. El filósofo de Atenas sólo concede el título de rey y, en consecuencia, de político genuino, a quien no se impone por la fuerza, sino que es aceptado de buen grado por los ciudadanos.<sup>133</sup> La condición de este estado de cosas sería que los gobernados estén lo suficientemente regidos por el *logos* al grado de que se encuentren abiertos a la deliberación de lo que conviene o no para procurar su bien. El rey bueno que busca el beneficio de sus súbditos, independientemente de la voluntad, la deliberación y la opinión de éstos, es una de las posibilidades interpretativas de esta dimensión del pensamiento político de Platón, pero no es la única ni la más adecuada si tomamos en cuenta el sentido fundamental de la reflexión platónica. Es da-

<sup>133</sup> Sutilmente ya desde el *Protágoras*, Platón había distinguido entre el poder (o gobierno) y la fuerza. El primero tiene que ver con la manera en que se produce la relación del alma consigo misma: ella puede reprimirse o gobernarse; el tipo general de esta relación sería “el poder”. La fuerza estaría ubicada, más bien, en el nivel del cuerpo: señala la fuerza física y no la relación: “no es lo mismo el poder y la fuerza, ya que lo uno, el poder, se genera del conocimiento, de la locura y del ánimo, pero la fuerza, de la naturaleza y de la buena crianza del cuerpo”. Platón, *Protágoras*, p. 53. Los asuntos relacionados con las leyes y con el gobierno del Estado tienen que ver con la cuestión del poder. Debe notarse que el poder tiene relación con el conocimiento –y entonces se generaría propiamente la relación de gobierno– y con la locura [*alokasía* y *akrasía*], –y entonces se produciría un poder craso de las pasiones sobre la razón.

ble otra interpretación y consiste en asumir que no es suficiente que el rey sea bueno y que busque el bien de sus súbditos, pues en estas condiciones, ¿quién ha de definir lo que conviene y lo que no conviene, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo? Por la misma razón, no es conveniente la democracia basada en la ignorancia generalizada. Para que el rey sea realmente rey y no sólo en apariencia, es decir, para que el gobierno sea real y no tiránico (y ello puede acontecer también con los gobiernos de muchos), es necesario que los ciudadanos sean virtuosos o que, por lo menos, estén abiertos para el aprendizaje de las virtudes según su propio despliegue interior del *logos*. De esta manera, la labor del político auténtico, genuino, legislador sabio o rey filósofo, se corresponde con la autoconstrucción del ciudadano libre y virtuoso. Es por ello que Platón da una solución *politeica* o de gobierno mixto, a la delicada cuestión de la ubicación del tipo de saber en qué consiste la política y la sede de su actuación.

Ahora bien, conviene reparar en la manera en que Platón resuelve su idea de la política asociada con la virtud y la constitución del Estado basado en las leyes. Si la idea del rey filósofo es una quimera, acaso no lo sea aquella otra, más terrenal, del legislador prudente, figura bastante cercana a la atmósfera cultural griega después de las reformas estatales de Solón y Clístenes. El filósofo de Atenas hace un estudio descriptivo de las formas de gobierno y, a partir de ahí, pergeña una solución. Existe solamente una idea de la buena forma de gobierno; las demás, serán imitaciones de esa excelsa forma que sólo existe en el pensamiento. ¿Por qué no asumir que se trata tan sólo de una muy kantiana *idea regulativa*? En el nivel de la práctica concreta, lo óptimo es la combinación o el tejido de los materiales diferentes para producir una unidad armoniosa, que no tiene por qué tener que significar obligatoriamente que quede extirpado el conflicto:

Necesario es, entonces, por las trazas, que entre las formas de gobierno exista una sola recta en grado especialísimo, aquella en que puedan encontrarse los jefes dotados de su ciencia en realidad, no

en apariencia tan sólo, ya ejerzan el mando según leyes o sin ellas, ya con el consentimiento de sus súbditos o sin él, ya sean pobres o gocen de riqueza; en estas últimas consideraciones no hay que tener absolutamente ninguna en cuenta al fijar cualquier norma de rectitud”.<sup>134</sup>

Se puede considerar, entonces, que independientemente del número de gobernantes o de otros criterios (como el de libertad o violencia, riqueza o pobreza), el arte del gobierno es una ciencia. Los gobernantes deben usar la ciencia de medir y la justicia con miras a conservar el Estado y mejorar en lo posible su antigua condición inferior. Por ello, el tema de los regímenes políticos se subordina a la idea del Estado justo, al Estado de las buenas leyes. En esta misma línea, el ideal es que un varón real dotado de inteligencia y sabiduría detente el mando:

El timonel, velando siempre por el bien de su nave y sus marinos, sin fijar normas escritas, sino haciendo de su arte ley, conserva la vida a sus compañeros de navegación: ¿no surgirá también así y por idéntico modo un buen régimen político de aquellos que son capaces de tal mando, si ponen en práctica la fuerza de su arte como superior a las leyes? ¿Y no es cierto que hagan lo que hagan esos prudentes gobernantes, no cabe en ellos error, mientras observen la única y gran condición de guardar a sus conciudadanos distribuyendo entre ellos la justicia inteligente y sabiamente, y sean capaces de mejorarlos en la medida de lo posible?<sup>135</sup>

No hay nada que implique que la sabiduría política sea exclusiva del rey, del sabio, del legislador. Bien puede acontecer que pertenezca al mayor número de personas. Si la virtud está asociada con el gobierno, no hay por qué identificarla con una sola persona. Los gobernados pueden ubicarse también sabiamente como cuidadores o vigilantes.

<sup>134</sup> Platón, *El Político*, p. § 293d, p. 61.

<sup>135</sup> *Ibid.*, § 297b, p. 67.

## ¿Gobierno de las leyes o gobierno de los hombres?

### La excepción constitutiva

Platón hace una interesante digresión acerca de la situación que se genera como consecuencia del ciego gobierno de la ley, sin que intervenga el prudente espíritu de la sabiduría política. Para exponer este catastrófico caso Platón vuelve a sus alegorías. Ahora pone su ejemplo de timoneles y médicos que se dedican a cometer todo tipo de maldades. Para que no pase esto, se supone que se convoca a una asamblea en que tomen parte “o bien todo el pueblo o bien sólo los ricos”:

por último permitir a los profanos y obreros de todas clases que emitan su dictamen sobre navegación y enfermedades [...] y las decisiones que hubiera tomado la multitud a este respecto, sean médicos o timoneles, sean simples profanos quienes contribuyan a darlas, las escribiremos en columnas y estelas, o bien sin escribirlas, las adoptaremos por costumbres nacionales, y por ellas nos guiaremos en adelante para siempre en nuestros viajes por mar y en los cuidados que administremos a los enfermos [...] Y cada año nombraremos jefes de la multitud, bien entre los ricos, bien entre el pueblo entero, a quien toque en suerte. Y los jefes designados mandarán según las leyes escritas, lo mismo en el gobierno de sus naves que en la cura de sus enfermos.<sup>136</sup>

143

Al año se les piden cuentas a quienes fueron los jefes. ¿Cuál es el problema de esta forma de organización? Sencillamente que el principio del gobierno queda extraviado en una red de procedimientos, pero sobre todo que se extravía el saber político específico. Por eso Platón requiere prefigurar con el pensamiento un gobierno perfecto que participe de la idea del bien pero que, por lo mismo, queda situado por fuera de los gobiernos mixtos que son más adecuados para los hombres. Debe notarse que el trazado del Estado ideal y justo juega las veces de excepción

<sup>136</sup> *Ibid.*, § 298b, p. 69.

constitutiva, punto de apoyo abstracto para que, desde él, como un punto de fuga, puedan ser comprendidos los Estados existentes y pueda pensarse en la posibilidad de reformarlos.

## El relativismo y la idea del bien

Platón se enfrenta al relativismo de los sofistas. En primer término su argumento reitera lo que ya había sostenido Demócrito: “si la tesis de Protágoras es que todas las proposiciones son sólo relativamente verdaderas o falsas, entonces la tesis debe ser aplicada a sí misma, y por lo tanto, hay una contradicción en suponer que la tesis sea general y absolutamente verdadera”.<sup>137</sup> Este argumento, *mutatis mutandis*, se podría aplicar también a quienes acusan a Platón de totalitario por el hecho de que defiende la existencia de la verdad frente a las opiniones y al conocimiento razonado. De esta manera, la concepción política del ateniense haría entrar en una *contradicción performativa* a todo aquel que adjudique a Platón una filosofía totalitaria y que tenga pretensiones de validez para lo que dice. Por ejemplo, los antitotalitarios –como Popper o Arendt– pretenden validez para sus enunciados antitotalitarios; se ponen, diríamos, de lado de la sabiduría –con todo y criterio de falibilidad– y no, obviamente, del lado de la ignorancia. Además, cualquier versión reflexiva sobre la política quedaría involucrada dentro de las coordenadas platónicas, pues cualquiera que de política discurra lo hace para algún *fin* que considera es el *bien*.

## Conclusión

Nuestra incursión en el pensamiento de Platón, aunque breve y esquemática, nos ha permitido comprender dos dimensiones

<sup>137</sup> Hussey, “La época de los sofistas”, p. 17.

de lo político. En primer lugar, queda claro que la política es un saber respecto de la convivencia de los muchos, ligada íntimamente con la justicia. Dicho con otras palabras, la política se refiere no sólo a la forma de la relación vertical entre gobernantes y gobernados, sino a que el contenido de esa relación sea la justicia planteada desde un horizonte ideal configurado como la idea del bien. De esta manera, habría una política recta y otra espuria: la primera se ajustaría a la idea del bien de todos, es decir, el rey gobernaría sin reprimir, conduciendo la nave del Estado de acuerdo con la justicia; en cambio, la política espuria, pudiendo mantener la forma de la relación de mando gobernantes/gobernados, se adecuaría al principio del poder del fuerte sobre el débil.

En segundo lugar, el procedimiento usado por Platón para plantear esta íntima vinculación de la política con la justicia, lo conduce a configurar un Estado ideal como un Estado justo. Vemos aquí una nueva dimensión de lo político: la operatividad y aún la necesidad de lo excluido como un recurso teórico imprescindible, de carácter trascendental, y que en Platón adquiere la figura abstracta del rey filósofo. En este caso, el excluido no es una persona sino un lugar abstracto, más allá de las condiciones empíricas de una comunidad política, que está ahí como dispositivo necesario para que pueda producirse la unidad armónica de un Estado justo.

Desde el punto de vista lógico, este lugar abstracto coincide con la idea del bien político, que no sería otro sino la reproducción de la unidad armónica de la comunidad política. El excluido sería el rey filósofo que, en tanto excluido, quedaría situado por fuera y por encima de las leyes, pero él mismo y por su propia condición de excluido, sería el lugar de la justicia en permanente búsqueda, pues el filósofo no es un sabio sino un amante de la sabiduría. Así, el rey filósofo, pensador permanente, buscaría gobernar con justicia de acuerdo con la idea del bien de todos, idea necesariamente abstracta puesta por fuera y por encima del devenir empírico.

# La poli-ética de Aristóteles

Pero las cosas que son, no quieren ser mal gobernadas:  
*No es bueno que gobiernen muchos. Sea uno el que gobierne.*

Aristóteles, *Metafísica*

## Introducción y planteo de los temas

Veinte años pasó Aristóteles en la Academia de Platón. Ingresó en ella cuando apenas tenía diecisiete años (367 a. C.) y permaneció ahí hasta cerca de los cuarenta (347 a. C.). Esta larga estancia en la escuela de Platón está cargada de valor: por un lado Aristóteles permanecerá indeleblemente marcado por los problemas que habían ocupado la reflexión de su maestro y del maestro de su maestro; por otro lado, en contraste, desarrolló su propio pensamiento marcando una notable distancia respecto del platonismo, tanto en la amplitud de los temas estudiados como en el modo mismo de abordarlos. El diálogo cedió su lugar al tratado: se sabe que los primeros escritos aristotélicos tenían la forma dialogada característica de su maestro y algunos de ellos reproducían el título mismo de los propios de Platón;<sup>138</sup> pocos han podido ser reconstruidos, pero con

<sup>138</sup> “Su forma literaria de diálogo y los mismos títulos, el *Sofista*, el *Banquete*, el *Político*, permiten deducir el carácter y la inspiración platónicos. De la mayoría de estas obras sólo conocemos el título y su cronología probable”. Manuela García Valdés, “Introducción”, en Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Madrid España, Gredos, 1984, p. 12.

ellos es suficiente para sacar a la luz el significativo dato de que el primer Aristóteles también quería exhortar a una vida buena dedicada a la contemplación y regida por la prudencia. En el *Protréptico*, reconstruido por Düring, Aristóteles señalaba:

Tenemos que hacernos filósofos, si queremos atender correctamente los asuntos del Estado y organizar nuestra vida privada en una forma útil [...] Sea que la vida feliz consista en alegría y bienestar, o en la posesión de excelencia ética o en el ejercicio de la virtud de espíritu, en cualquiera de estos casos se tiene que filosofar; pues a una visión clara de tales cosas llegamos sólo por el filosofar [...] El filósofo es el único que imita exactamente las cosas mismas pues él es un contemplador de ellas y no de sus imitaciones [...] De todos los artesanos sólo el filósofo tiene cualidades tales, que sus leyes son permanentes y sus acciones justas y nobles. Pues sólo él vive con la mirada constante hacia la naturaleza y hacia lo divino. Como un buen capitán de navío, amarra su vida a lo que es eterno y persistente, deja caer ahí el ancla y vive como su propio señor.<sup>139</sup>

Resulta evidente la atmósfera platónica que envuelve estos pensamientos. Sin embargo, ya en los mismos fragmentos reconstruidos podemos ver que despuntan ciertos matices que caracterizarán al Aristóteles posterior:

Ante todo, está bien que prevalezca un orden perfecto, cuando la mejor parte del alma, que domina en el más alto grado y es la más respetable, desarrolla su perfección. Cuanto más excelente es algo según su naturaleza, tanto más excelente es su perfección conforme a la naturaleza. Ahora bien, es más valioso lo que según su naturaleza es dominante y sobresale en grado superior, como, por ejemplo, el hombre en relación con las bestias. Así, también el alma es más valiosa que el cuerpo (pues ella es lo que domina en

<sup>139</sup> Ingemar Düring, *Aristóteles*, México, UNAM, tr. Bernabé Navarro, 1990, pp. 619-670.



un grado superior). Y dentro del alma está más alto lo que tiene razón y facultad de pensar. Pues de esta clase es lo que ordena y prohíbe y dice lo que uno debe y lo que no debe hacer. Sea cual fuere la perfección de esta parte del alma, ella tiene que ser para nosotros y para todos absolutamente lo más digno de ser elegido.<sup>140</sup>

Aquí encontramos no sólo la repetición de lo ya adelantado por Platón sino el despunte de algo sutilmente diferente que tendrá una importancia notable, a saber: la idea de la naturaleza no como *Physis* sino como esencia o forma de las cosas, que todas ellas poseen en potencia y desarrollan en acto. Precisamente la diferencia entre acto y potencia, de tanta relevancia en toda la filosofía aristotélica, está ya presente en los fragmentos del *Protréptico*:

149

Del hombre despierto decimos que vive en el sentido verdadero y propio; del que duerme lo decimos, porque posee la capacidad de cambiar al estado activo, que es la nota característica del estar despierto y de la percepción fáctica de las cosas. Con base en esto y atendiendo a esta distinción (entre potencialidad y actividad), estamos autorizados a decir que el que duerme, vive.<sup>141</sup>

Con estos sencillos ejemplos podemos ver que el pensamiento de Aristóteles representó la continuación del platonismo pero por caminos insospechados para el fundador de la Academia. En efecto, Aristóteles se diferenció de su maestro no sólo, como hemos apuntado, en el estilo de su exposición. El *Tratado* le da una forma más precisa y contundente a la exposición del pensamiento; con ello quizá se pierda en belleza pero indudablemente se gana en concisión.

Los tratados de Aristóteles significaron, pues, la creación de la prosa científica, de una prosa no dialogada ya, pero siempre

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 650.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 655.

abierta, como un torso inacabado, para ser interferida por el pensamiento de cada posible lector, de cada dialogante que encontrase, en el espacio abstracto de la escritura, una forma de recuperar el espacio y el contexto concreto de la historia en el que ese lenguaje se formulaba.<sup>142</sup>

Y así como el tratado ocupó el lugar del diálogo platónico, la teoría de las ideas cedió el lugar a la más terrenal postulación de la empatía entre el logos de las cosas y el intelecto del sujeto cognoscente como base para conocer el mundo. Por lo demás, los intereses científicos de Aristóteles eran más amplios que los de Platón. El análisis empírico de los fenómenos naturales ocupó un lugar prominente en la escuela peripatética. Con todo, la preocupación por los problemas fundamentales de la vida de los hombres siguió siendo, como en Sócrates y en Platón, un eje cardinal de la reflexión aristotélica. El estagirita, sin embargo, dará un giro extraordinario a las soluciones socráticas y platónicas referentes a la vida ética y particularmente a la vida política. No se contentará ya con la exhortación a los gobernantes para que guíen a sus pueblos de manera filosófica; en cambio, sí desarrollará un tipo de análisis de lo político muy a la manera del biólogo que observa los fenómenos del mundo natural. Este procedimiento no implicará, empero, que deje de lado la necesidad de una ética, traducida en el nivel práctico político, que lleve a los hombres a una vida virtuosa.

Estos ingredientes y condiciones hacen que el pensamiento de Aristóteles sea una referencia obligada en el intento de fundamentar filosóficamente un concepto de la política que vaya más allá de una mera curiosidad de anticuario. El pensamiento del filósofo nacido en Estagira, norte de Grecia, en 384 a. de C., sigue representando un vigoroso y notable modo de plantear los temas que envuelve la política y, sobre todo, de propuestas

<sup>142</sup> Emilio Lledó Íñigo, "Introducción", en Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Madrid, España, Gredos, tr. Julio Pallí Bonet, 1985, p. 13.

de solución que, reflexivamente asimiladas, pueden resultar sugerentes y actuales.

No hay duda de que el pensamiento de Aristóteles ha sido una referencia obligada de toda reflexión política. Ha sido levantado a modelo de una forma de entender el Estado y la política en virtud de sus prístinas características contrastantes respecto de otros modelos, por ejemplo el contractualista de Hobbes. Así, Norberto Bobbio ha escrito:

en la filosofía política anterior a la del derecho natural, había tenido vigencia durante siglos una reconstrucción del origen y del fundamento del Estado completamente diferente, y bajo todos los aspectos opuesta, en la que es posible (y útil) reconocer un modelo alternativo. Se trata del modelo que puede ser llamado por su autor justamente “aristotélico”, así como el opuesto puede ser llamado con igual derecho “hobbesiano” [...] Desde las primeras páginas de la *Política*, Aristóteles explica el origen del Estado en cuanto *polis* o ciudad, valiéndose no de una construcción racional, sino de una reconstrucción histórica de las etapas a través de las cuales la humanidad habría pasado de las formas primitivas de sociedad a las formas más evolucionadas hasta llegar a la sociedad perfecta que es el Estado. Las etapas principales son la familia (que es la forma primitiva de sociedad) y la aldea.<sup>143</sup>

151

Igualmente, el así llamado modelo aristotélico ha sido identificado con el organicismo en tanto que se ha considerado que para el filósofo de Estagira el Estado es un organismo con sus partes diferenciadas y sus leyes inherentes. De igual modo, si la ética de Kant ha sido el paradigma de la ética deontológica y formal, la de Aristóteles ha sido el modelo de referencia primaria de una ética teleológica y de contenidos.

<sup>143</sup> Norberto Bobbio, “El modelo iusnaturalista”, en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano marxiano*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. José Fernández Santillán, 1986, p. 56.

Por supuesto, estas referencias al pensamiento de Aristóteles no sólo han sido descriptivas o clasificatorias sino que han podido tener implicaciones importantes. Una de ellas es la que afirmarí­a que en el aristotelismo tiende a perderse la libertad del individuo frente al bienestar de la comunidad. En efecto, como es una divisa fundamental de Aristóteles la afirmación según la cual el todo es anterior a la parte, de ahí se desprendería que el Estado es más importante que el sujeto individual. Si a esto se le agrega la confusión recurrente entre el *Estado* y el grupo gobernante, las consecuencias son fáciles de advertir: Aristóteles estaría fundamentando la idea del aplastamiento de la libertad individual por parte del Estado. Si a esta imagen se le adosa el calificativo de *idiota* que reserva el estagirita para aquel individuo –debiera decirse ‘antropóide’– que sólo se ocupa de sus asuntos, entonces parece confirmarse la certidumbre de que frente al Estado el individuo no cuenta o vale poco. Por lo demás, si la ética aristotélica se reduce a la postulación de una doctrina de las virtudes, eso lo hace vulnerable a la crítica de “falacia naturalista” y de déficit autocrático. Y como, además de todo, no era un autor favorable a la democracia, pronto se puede reducir su teoría ética y política al carácter de autoritario o, en el mejor de los casos, de aristocrático.

Por supuesto que un pensamiento generado en el siglo iv a. C. ha dejado anclados en su tiempo histórico y cultural muchos de sus componentes. La *Física* y la *Astronomía* aristotélicas, por ejemplo, han sido rebasadas por el pensamiento científico de la época moderna.

El primer paso en esta dirección lo dio Copérnico en la segunda mitad del siglo xvi al proponer el modelo astronómico heliocéntrico frente al geocéntrico de Aristóteles y Ptolomeo. Aun cuando en un principio la obra de Copérnico no produjo ninguna conmoción inmediata, su propuesta suponía un duro golpe al aristotelismo por dos razones fundamentales: en primer lugar, la teoría heliocéntrica se oponía directamente a la doctrina aristotélica del reposo y el movimiento naturales y con ello a la doctrina

de los lugares naturales: el movimiento de la Tierra dejaba de ser hacia el centro del Universo, el Centro del Universo dejaba de ser el lugar natural donde la Tierra reposa inmóvil. En segundo lugar, la teoría heliocéntrica se oponía a la imagen aristotélica de un espacio de reducidas dimensiones, finito: si, efectivamente, la Tierra se mueve, su distancia a las estrellas ha de ser enorme ya que no se observan cambios en las posiciones de éstas. Algunos copernicanos afirmaron que el Universo es infinito. Este fue el caso de Giordano Bruno, que fue por ello condenado a muerte en 1600 [...] Con sus leyes acerca del movimiento de los planteas, Kepler vino a negar dos ideas importantes de la astronomía aristotélica: que el movimiento de los astros es circular y que su velocidad es constante a lo largo de todo su desplazamiento orbital. Las observaciones de Galileo con su telescopio desmintieron por su parte la inalterabilidad de los cuerpos celestes, comprometiendo seriamente la distinción radical establecida por Aristóteles entre las sustancias sublunares y las celestes [...] El principio de inercia mostraría la inoperancia física del principio de que todo lo que se mueve es movido por otro. La ley de gravitación universal, en fin, llevaría al descrédito definitivo la idea de Aristóteles según la cual las leyes que rigen el movimiento en la Tierra no son aplicables al movimiento de los cuerpos celestes.<sup>144</sup>

¿Desacredita esto el pensamiento de Aristóteles en su conjunto? ¿En cuestiones de psicología, ética y política ha sido superado el pensamiento aristotélico? Si hemos de recuperar el pensamiento del estagirita no es solamente porque se acostumbra, en todo estudio de teoría política, abrir un capítulo para dedicarlo al resumen de sus consabidas tesis políticas sino porque posee un núcleo racional que es todavía vigente para fundamentar lo político. Con otras palabras, una reconstrucción crítica del concepto de lo político debe remitirse necesariamente al pensamiento político de Aristóteles. Desde

<sup>144</sup> Tomás Calvo Martínez, “Introducción”, en Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, España, Gredos, 3ª reimpr., 1994, pp. 78-79.

el cuadro de hipótesis que ha venido guiando este trabajo, la figura de Aristóteles es compleja: a) la evolución de su pensamiento político lo hace distanciarse del utopismo platónico; no obstante b) sobre la base de la utilización de su filosofía del acto y la potencia, y también, desde la óptica de su doctrina de las cuatro causas, piensa la política teleológicamente y, en consecuencia, asigna un fin al gobierno del Estado que no es otro sino la vida virtuosa de los ciudadanos. De este modo, Aristóteles sería un realista frente al utopismo y un antirelativista frente al relativismo. Así, se obtiene una muy interesante combinación: se trataría de un realismo en cierto sentido que no abandonaría la idea del bien como eje rector de la actividad política. Esto se verá con mayor claridad cuando desarrollemos sus ideas acerca de la democracia y su teoría de la revolución. Sin embargo, sospechamos que hay una tensión muy fuerte en su pensamiento político. Es muy claro que Aristóteles ubica a la política dentro de las ciencias prácticas y no dentro de las ciencias teóricas. ¿Rebrota el platonismo vía la educación?

154

### Coordenadas filosóficas

Comprender el pensamiento político de Aristóteles requiere, al menos, no pasar por alto sus tesis filosóficas más características. La doctrina de las cuatro causas, la diferencia entre potencia y acto, y su concepto de naturaleza, son referentes fundamentales para ubicar adecuadamente la propuesta aristotélica de la naturaleza humana y de la política como perteneciente a esa naturaleza.

Para Aristóteles, lo existente tiene cuatro causas: a) formal; b) material; c) eficiente, y d) teleológica.

Pero de “causas” se habla en cuatro sentidos: de ellas, una causa decimos que es la *entidad*, es decir, la *esencia* (pues el porqué se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio); la segunda, la *materia*, es decir, el sujeto; la tercera, *de donde proviene el inicio del movimiento*, y la cuarta, la causa

opuesta a esta última, *aquello para lo cual*, es decir, el bien (éste es, desde luego, el fin a que tienden la generación y el movimiento).<sup>145</sup>

Muchos son los ejemplos que se usan tradicionalmente para explicar la utilidad de esta forma de plantear la comprensión intelectual de lo existente. Ahora bien, cuando se pone en el centro del estudio no cualquier ser (que puede ser el ser físico o el ser de lo creado artificialmente), sino el ser del humano en cuanto tal, las cuatro causas aristotélicas adquieren una gran relevancia. ¿Cuál es lo peculiar del ser humano? “Lo peculiar del ser del hombre es su in-acabamiento, su poder-ser. El ser del hombre, en su temporalidad, incluye lo dado ya, pero igualmente el proyecto no dado todavía, que es fundamento de las posibilidades que dentro de dicho ámbito adviniente y futuro se presentan”.<sup>146</sup>

155

Por otro lado, es necesario comprender que Aristóteles desarrolla al menos tres sentidos del concepto de naturaleza. El primero, como es de esperar, se refiere a la *physis*, en tanto que mundo natural regido por el principio de la necesidad. El segundo, vinculado con el anterior, se refiere al nacimiento, como cuando argumenta la esclavitud por naturaleza como el nacer esclavo. Por último, y más importante, se encuentra el concepto de naturaleza en tanto esencia:

Ahora bien, la naturaleza es fin; y así hablamos de naturaleza de cada cosa, como del hombre, del caballo, de la casa, según es cada una al término de su generación. Por otra parte, aquello por lo que una cosa existe y su fin es para ella lo mejor; en consecuencia, el poder bastarse a sí mismo es un fin y lo mejor.<sup>147</sup>

Es ésta la noción de naturaleza que nos interesa retener.

<sup>145</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, tr. Tomás Calvo Martínez, 2000, § 983a 25, p. 67.

<sup>146</sup> Enrique Dussel, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Mendoza Argentina, Editorial Ser y Tiempo, 1973, p. 33.

<sup>147</sup> Aristóteles, *Política*, México, UNAM, tr. Antonio Gómez Robledo, 2ª ed., 2000, p. 3.

## El telos político del hombre

Para Aristóteles el hombre es una animal viviente que tiene *logos*. De igual modo, la *polis* existe por naturaleza. En consecuencia, el hombre es un animal político. La implicación más importante de esto, es que el ser humano tiene, como una de sus dimensiones constitutivas esenciales, el ser político. Esto también quiere decir que la vida contemplativa y la vida política son vidas activas, mientras que la vida del placer y del lucro son vidas pasivas o pasionales. Esto es válido desde cierta perspectiva, pues Aristóteles también distingue entre la vida activa y la vida contemplativa.

156

En la *Política*, Aristóteles considera que “el todo es anterior a la parte” y, por lo tanto, que la *polis* o ciudad-Estado es la unión orgánica no de individuos sino de familias y aldeas (o municipios) que se agrupan para la reproducción de la vida y para hacer posible la vida buena y virtuosa de quienes ahí habitan. En esta lógica, el Estado es un producto de la naturaleza, pero de la naturaleza entendida como la esencia constitutiva de los hombres en cuanto seres inmanentemente comunitarios que para poder vivir y ser lo que son requieren los unos de los otros. No debe olvidarse que Aristóteles levanta su construcción de lo político sobre los cimientos de su metafísica y de la descripción empírica de las ciudades.

Todos los seres, incluido el hombre, tienen una esencia constitutiva que los define como lo que son, que los hace ser lo que son. Si el hombre es hombre, lo es porque tiene *logos*, es decir, la facultad de articular lógicamente las ideas a través de las palabras y que se despliega en distintas maneras de saber: la *techné* o capacidad de producir algo, la *phrónesis* o prudencia, que implica saber establecer lo bueno y lo malo en relación a los demás hombres, la *epistémē* o ciencia en sentido estricto, el *nous* o inteligencia y, finalmente la *sophía* o sabiduría. Estos distintos niveles del saber caracterizan, para el estagirita, al hombre en cuanto tal. Pero ninguno de ellos se puede desplegar si no es por la facultad lingüística



de los sujetos que sólo pueden adquirir en el seno de la casa [*oikos*] en relación con otros seres humanos. El lenguaje y con él la posibilidad de pensar, de discernir, de evaluar, de establecer lo verdadero, lo justo y lo bello; es un resultado de la relación del hombre, desde que nace hasta que muere, con otros hombres. Por esta razón, el hombre, tomado de manera aislada, más que ser un individuo es un sujeto producto de su comunidad, la que lo alimentó, lo crió, lo educó y lo formó como un ser libre que puede determinar el rumbo que adquieren los asuntos comunes, es decir, que está capacitado para hacer política en sentido estricto. Éste es el significado de la célebre expresión aristotélica de que el hombre es un animal político y también éste es el supuesto desde el que hay que entender la idea según la cual el Estado es un producto de la naturaleza.

157

La reflexión política de Aristóteles debe ser situada, entonces, en la filosofía práctica. Las aseveraciones acerca de lo político no son, en primera instancia, descriptivas como las de la física o la biología; no son teóricas sino prácticas. Aristóteles distingue de una manera clara lo que corresponde a la función teórica respecto a lo que compete a la función práctica.

El conocimiento científico, la ciencia, posee unos rasgos específicos que la distinguen de otras formas inferiores de conocimiento como la mera opinión, la conjetura o el conocimiento sensible. La ciencia es conocimiento de lo real y no meramente de las apariencias. Es, además, un conocimiento necesario y universal cuyo contenido es inmutable [...] una ciencia será más excelsa y más rigurosamente científica en la medida en que su objeto sea más real, más inmutable y necesario. De ahí que las ciencias teoréticas sean más “científicas” que las ciencias prácticas (la ética, por ejemplo), ya que el objeto de éstas (en el caso de la ética, la conducta humana) posee un grado de contingencia mayor.<sup>148</sup>

<sup>148</sup> Calvo, “Introducción”, en Aristóteles, *Acerca del alma*, pp. 38 y 39.

De este modo, las ciencias teoréticas se definirán como tales porque su fin exclusivo es la contemplación, y son la Física, las Matemáticas y la Teología. En cambio, las ciencias prácticas tendrán como fin la acción. “Se distingue ahora claramente entre un saber teórico, contemplativo, cuya exactitud está garantizada por la necesidad de su objeto, y un saber de tipo práctico (*phrónesis*), cuya exactitud resulta imposible a causa de la contingencia inherente a la conducta humana sobre la cual versa”.<sup>149</sup> Además, en la clasificación aristotélica se encuentran las ciencias productivas, cuyo fin es la producción de objetos.

158

Desde ya debemos aclarar que práctico y práctica viene del griego *praxis*, e indica la relación hombre-hombre; en especial la relación política, o las relaciones sociales de producción. Mientras que *poiésis* y *poiético* viene de otra palabra griega (hacer, producir, fabricar), e indica la relación hombre-naturaleza, en especial la relación tecnológica, o todo el ámbito de las fuerzas productivas, la división del trabajo, el proceso de trabajo, etc.<sup>150</sup>

### De psyche a polis

Consideremos primero la definición de alma que adelanta Aristóteles en el tratado respectivo. Ahí dice:

[el alma] es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado [...] es la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo. Supongamos que un instrumento cualquiera –por ejemplo, un hacha– fuera un cuerpo natural: en tal caso el “ser hacha” sería su entidad y, por tanto, su alma, y quitada ésta no sería ya un hacha a no ser de palabra. Al margen de nuestra suposición es

<sup>149</sup> *Ibid.*, pp. 63-64; *vid.* Aristóteles, *Metafísica*, § 1048 b, p. IX.

<sup>150</sup> Enrique Dussel, *Filosofía de la producción*, Bogotá, Colombia, Nueva América, 1984, p. 13.

realmente, sin embargo, un hacha: es que el alma no es esencia y definición de un cuerpo de este tipo, sino de un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo.<sup>151</sup>

Deducimos, entonces, que el alma es la cualidad suprema de los seres vivos. ¿Puede identificarse el alma con la vida? Sí, siempre y cuando se entienda a la vida como la síntesis de las facultades diversas que dan un sentido a la mera palpitación vital.

## El alma y sus facultades

Aristóteles concede que el alma tiene partes, aunque este tipo de comprensión proviene más de su maestro Platón y se trata de una clasificación de dominio común. Para el estagirita es problemático hablar de *partes* del alma y preferirá tratar sus facultades.

El problema surge inmediatamente al preguntarnos en qué sentido ha de hablarse de partes del alma y cuántas son. Y es que en cierto modo parece que son innumerables y que no pueden reducirse a las que algunos enumeran en sus clasificaciones –las partes racional, pulsional y apetitiva o bien, según otros, las partes racional e irracional–. En efecto, atendiendo a los criterios con que establecen estas divisiones aparecen también otras partes dotadas de una diferenciación mayor que éstas de que acabamos de hablar ahora: así, la parte nutritiva que se da por igual en las plantas y en todos los animales y la parte sensitiva a la que no resultaría fácil caracterizar ni como racional ni como irracional. Está, además, la parte imaginativa que si bien se distingue en su esencia de todas las demás, sería muy difícil precisar con cuál de ellas se identifica o no, suponiendo que las partes del alma se den separadas. Añádase a éstas la parte desiderativa, que parece distinguirse de todas tanto por su definición como por su potencia; sin embargo, sería

<sup>151</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, p. 169.

absurdo separarla; en efecto, la volición se origina en la parte racional así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional: luego si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo.<sup>152</sup>

Como vemos, lo que le interesa a Aristóteles es comprender el conjunto de facultades que constituyen al alma como entelequia del cuerpo natural que en potencia tiene vida. Y es que, en verdad, Aristóteles tiene a la vista la especificidad del alma humana. Como el alma humana es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente, ella será la sede de facultades que actualizan la vida, el sentir, el desear, y el razonar, que implica la capacidad lingüística y la deliberación, además de la elección y el principio del movimiento destinado a la ejecución de lo deliberado y lo elegido. Pero no toda alma tiene todas estas facultades. Algunas de ellas las comparten todos los seres vivos; otras, en cambio, serán exclusivas de los seres humanos.

El alma, entonces, posee primariamente las facultades nutritiva (de la que participan las plantas) y sensitiva (que es común también a los animales). En la facultad sensitiva se encuentran los principios del dolor y el placer y “donde hay éstos, hay además y necesariamente apetito”.<sup>153</sup> La facultad sensitiva del alma, donde imperan los principios del dolor y el placer, es, entonces, la base del desarrollo de otra facultad, la desiderativa. La facultad de desear no es, empero, unitaria. Como el deseo [*órexis*] se refiere al fenómeno general de atracción y repulsión, es decir, a la búsqueda y huída de los objetos, es claro que no se desea siempre de la misma manera. Existen tres especies de deseos: el apetito *strictu sensu* [*epithymía*] que es el deseo de lo placentero y agradable; los impulsos (o pulsiones, en un lenguaje psicoanalítico) [*thymós*]; la voluntad [*boúlesis*]. Es de notar el interés aristotélico por establecer una distinción entre el apetito y los impulsos. El hambre y la sed son los ejemplos típicos del apetito.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 173.

En cambio, los impulsos tienen una relación más estrecha con los sentimientos de ira, coraje, ambición y honor. La palabra griega ‘impulso’ [*thymós*] tiene la misma raíz que usó Platón para formar la palabra política ‘timocracia’, forma de gobierno en la que domina el principio del honor. El impulso, entonces, es un deseo basado en el sentimiento del honor, y, si cavamos más a fondo, se trata de un sentimiento anclado en la ambición de ser reconocido por los demás debido al coraje. Distinguiéndose de los impulsos, la voluntad [*boúlesis*] es un deseo que se diferencia de la búsqueda de los placeres y de los honores; se trata de un aspecto central de la constitución del alma porque ella va a prefigurar el principio del movimiento orientado desde un horizonte de sentido. Aristóteles localiza otra facultad del alma precisamente en el movimiento. Se trata de la facultad motora que constituye una suerte de puente entre el deseo y la acción. De esta manera, la facultad desiderativa del alma es la que causa el movimiento. Patricio Marcos explica:

161

En los tratados esotéricos [...] se disciernen tres tipos de apetitos [*óreksis*] en la parte apetitiva del alma [*to orektikón*], sede de la *óreksis* o apetencia. Estos tres apetitos están enraizados en el sentido del tacto, el sentido del alimento propiamente dicho cuyo órgano es el corazón. Si la *óreksis* es el género del apetito, ¿cuáles son las tres especies que existen en el animal humano? En primer lugar está el apetito de lo placentero llamado en griego antiguo *epithymía*, voz que puede traducirse por deseo. En segundo lugar viene el *thymós*, designado también con el nombre de *orgué* (del que proviene el vocablo orgía), que atañen al apetito de venganza, el apetito de castigo; aunque las voces más comunes para referirse a ella sean las de arrebato, ira, rapto, cólera, enojo, rabia. Finalmente se encuentra el apetito de lo bello y lo noble, el anhelo, *boúlesis*. Deseo, pasión y anhelo son las tres especies del género y corresponden a los apetitos de lo placentero, de castigo y de lo bello, objetos distintos que dan cuenta de las diversas clases de *óreksis*.<sup>154</sup>

<sup>154</sup> Marcos, *Psicoanálisis antiguo y moderno*, pp. 150-151.

Además de las facultades sensitiva, desiderativa y motora, Aristóteles localiza la imaginación como otra facultad del alma, que va a caracterizar como un movimiento producido por la sensación en acto. Es claro que su reflexión se dirige específicamente a describir el alma humana. Y es en esta pista donde localiza la facultad discursiva y el intelecto como específicamente humanas.

A Aristóteles le va a interesar, sobre todo, la naturaleza de esta facultad del alma. Así:

el intelecto –siendo impasible– ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible [...] Así pues, el denominado intelecto del alma –me refiero al intelecto con el que el alma razona y enjuicia– no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir [...] Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas.<sup>155</sup>

La captación de las formas, empero, no debe confundirse con el hecho de sentir. Percibir sensiblemente y pensar no son lo mismo.

Pues bien, es evidente que percibir sensiblemente y pensar no son lo mismo ya que de aquello participan todos los animales y de esto muy pocos. Pero es que tampoco el inteligir –me refiero a aquel en que caben tanto el inteligir con rectitud como el inteligir sin rectitud; el inteligir con rectitud está constituido por la prudencia, la ciencia y la opinión verdadera, y el inteligir sin rectitud por lo contrario de ellas– tampoco inteligir, digo, es lo mismo que percibir sensiblemente: prueba de ello es que la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, mientras que el razonar puede ser también falso y no se da en ningún animal que no esté dotado además de razón.<sup>156</sup>

<sup>155</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, pp. 230-231.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 224.

Es crucial entender que ineligir no implica que se haga rectamente: puede haber error. Sobre esta base Aristóteles se percata no sólo de que el intelecto puede desarrollar su función con rectitud o sin rectitud sino también el principio del movimiento no es el intelecto. De ahí que caiga en la cuenta de que existe una diferencia entre un *intelecto teórico* y un *intelecto práctico*.

El principio motor, en fin, no es tampoco la facultad intelectiva, el denominado intelecto. En efecto, el intelecto teórico no tiene por objeto de contemplación nada que haya de ser llevado a la práctica ni hace formulación alguna acerca de lo que se ha de buscar o rehuir, mientras que, por el contrario, el movimiento se da siempre que se busca algo o que se huye de algo. Pero es que ni siquiera cuando contempla algún objeto de este tipo ordena la búsqueda o la huida: por ejemplo, muchas veces piensa en algo terrible o placentero y, sin embargo, no ordena movimiento alguno de temor —es el corazón el que se agita o bien alguna otra parte del cuerpo si se trata de algo placentero—. Más aún, incluso cuando el intelecto manda y el pensamiento ordena que se huya de algo o se busque, no por eso se produce el movimiento correspondiente, sino que a veces se actúan siguiendo la pauta del apetito, como ocurre, por ejemplo, con los que carecen de autocontrol.<sup>157</sup>

163

En consecuencia, Aristóteles no sólo distingue entre el intelecto teórico y el intelecto práctico sino que señala la posibilidad de que el intelecto se equivoque o bien que el principio de la acción se encuentre en el apetito y en la pulsión. El intelecto práctico razona con vistas a un fin y requiere del deseo para producir el movimiento.

Podemos derivar en consecuencia una distinción decisiva. El hecho de que el hombre sea el único animal capaz de actuar aparte de moverse, ya que la *praksis* resulta de la *proairesis* [elección o interpretación electiva]. Esta palabra la acuña el estagirita para

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 245.

designar el punto terminal de toda deliberación; el proceso apetitivo acompañado de pensamiento por el que se elige [*haireitai*] una cosa y no otra; preferencia [*haireisis*] a partir de la cual se actúa esto y no estotro.<sup>158</sup>

La voluntad, entonces, implica un razonamiento, uno dirigido hacia la *práxis*, el movimiento con sentido deliberado y elegido. El razonamiento dirige el movimiento hacia un bien: “Y el bien realizable a través de la acción es el que puede ser de otra manera que como es”.<sup>159</sup> Sin embargo, el deseo puede contravenir el razonamiento, y se producirá un movimiento contra lo que indica el razonamiento. Éste es el lugar adecuado para tratar la manera en que se desarrolla el razonamiento práctico y, en consecuencia, cómo se generan las virtudes de los seres humanos, y también es el lugar adecuado para tratar las patologías del alma.

164

—

### El razonamiento práctico y las virtudes

Hemos visto que en el proceso de delimitar y nombrar las facultades del alma, Aristóteles ha localizado al intelecto asociado a la facultad discursiva como lo propio de los seres humanos. Además, también hemos asistido a la distinción entre el intelecto teórico, que contempla a las cosas que no pueden ser de otra manera que como son, y el intelecto práctico cuyo objeto es la acción, es decir, la generación de un movimiento con un sentido determinado respecto de las cosas que pueden ser de otra manera. “A la primera vamos a llamarla científica y a la segunda, razonadora, ya que deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera. De esta forma, la razonadora es una parte de la racional”.<sup>160</sup> La parte razonadora es el intelecto práctico y su núcleo sería la deliberación

<sup>158</sup> Marcos, *Psicoanálisis antiguo y moderno*, p.151.

<sup>159</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, p. 247.

<sup>160</sup> Aristóteles, *Ética nicómaca*... p. 268.



y la elección. ¿Cuál es la materia sobre la que se delibera y elige? He aquí el aspecto fundamental. En principio se delibera y elige sobre lo contingente, es decir, sobre lo que puede ser de una manera o de otra. En lo contingente el papel fundamental lo desempeña el movimiento con sentido de los seres humanos, es decir, la acción. En condiciones normales, la acción la genera la voluntad orientada por un razonamiento previo no del intelecto teórico sino del intelecto práctico. Sin embargo, es posible que los apetitos y las pulsiones o impulsos desborden a la voluntad razonadamente conformada y se genere una mala acción. El razonamiento práctico, entonces, tiene que deliberar y elegir acerca de cómo actuar mejor pero dadas ciertas condiciones: los apetitos y las pulsiones son fuerzas que han de ser gobernadas por la voluntad orientada por la razón. Si esto último acontece entonces se desarrollan las virtudes; si acaece lo contrario, se generan los vicios.

Aristóteles señala que hay dos clases de virtud, la dianoética y la ética. “La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de ‘costumbre’”.<sup>161</sup> La primera sería algo así como el conjunto de virtudes intelectuales; la segunda abarca a las virtudes éticas.<sup>162</sup>

Vamos a centrarnos en las virtudes éticas. Deliberación y elección son elementos centrales para generar las virtudes éticas. El presupuesto es que el hombre es principio de las acciones y que haya deliberación; ésta versa sobre lo que el hombre mismo puede hacer. El objeto de deliberación no es el fin sino los medios adecuados al fin; tampoco son cosas individuales sobre lo que se delibera. De esta manera, la virtud y el vicio quedan puestos como voluntarios. Está en nuestro poder ser virtuosos o ser viciosos (“Nadie censura a los que

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>162</sup> *Vid.* Antonio Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpr., 1986.

son feos por naturaleza”). “Así pues, como se ha dicho, si las virtudes son voluntarias (en efecto, nosotros mismos somos concausantes de nuestros modos de ser y, por ser personas de una cierta índole, nos proponemos un fin determinado), también los vicios lo serán por semejantes razones”.<sup>163</sup>

Las virtudes son, entonces, voluntarias, pero ¿son producto del esfuerzo individual? Podríamos decir que las virtudes son una mezcla de costumbre (de un pueblo) y del hábito (esfuerzo individual). Las virtudes son un justo medio entre el exceso y la carencia. ¿Cuáles son las virtudes que examina Aristóteles? La valentía, la moderación, la liberalidad, la magnificencia, la magnanimidad, la ambición, la mansedumbre, la amabilidad, la sinceridad, la agudeza, el pudor, la vergüenza, la justicia, la proporción y la equidad.

Para el estagirita lo justo es la proporción, y hay dos tipos de justicia, a saber: la correctiva y la distributiva. Además, Aristóteles establece una distinción entre lo justo y lo equitativo:

lo justo y lo equitativo son lo mismo, y aunque ambos son buenos, es mejor lo equitativo. Lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo, si bien es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino como una corrección de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal y que hay casos en los que no es posible tratar las cosas rectamente de un modo universal.<sup>164</sup>

## Las patologías del alma

Tras las huellas de su maestro Platón, también Aristóteles diferenció los caracteres de los seres humanos según si en ellos predominaban algunas facultades u otras. El desarrollo de las virtudes era el resultado del hábito y de las costumbres, como hemos dicho. Ahora bien, era posible que el sujeto fracasara en

<sup>163</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*..., p. 192.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 263.

el desarrollo de las virtudes. Y es que, a decir verdad, Aristóteles siguió siendo platónico cuando se trataba de establecer una vinculación entre la virtud del sujeto y la condición, virtuosa o viciosa, del Estado. Es obvio que con la palabra ‘Estado’ los griegos se referían (con el nombre de *Polis*) a la forma en que está estructurada la vida comunitaria desde el horizonte del carácter viviente y lingüístico de los sujetos; implicaba, claro está, las actividades necesarias para la reproducción material de la vida de todos los que formaban a la ciudad, pero su carácter peculiar radicaba en las instituciones públicas que enmarcaban y daban juego a la deliberación, elección y ejecución de los asuntos que podían ser de otra manera a como eran. Se formaba, así, un círculo entre la ciudad (o el Estado) y el sujeto particular: si el Estado estaba bien organizado el sujeto particular podría desarrollar sus virtudes, en cambio, si el Estado se conformaba soslayando la virtud política de la justicia, entonces los sujetos particulares se desproporcionaban y cedían a las facultades del alma directamente relacionadas con el deseo de lo placentero y con las pulsiones. El sujeto se extraviaba en la desproporción. En lugar de gobernar su vida, era despóticamente mandado por sus deseos de placer y sus apetitos. Tenían lugar, entonces, las patologías del alma. El hombre incontinente, el continente y el intemperante (o licencioso) eran las manifestaciones patológicas de una manera alterada y desproporcionada en que se vinculaban los deseos y los instintos con la facultad racional práctica del gobierno.

Podríamos precisar las caracterizaciones aristotélicas de las enfermedades del alma. En primer lugar, el estagirita hace siempre una diferencia entre el hombre que no puede contener la fuerza del deseo de placer y el impulso, y aquel que sí puede contenerse. El incontinente está afectado de *akrasía*. “El incontinente sabe que obra mal movido por la pasión, y el continente, sabiendo que las pasiones son males, no las sigue a causa de su razón”.<sup>165</sup>

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 291.

Observamos –continúa Aristóteles– una diferencia en el modo de ser del que tiene y no usa este conocimiento, de suerte que es posible tenerlo en cierto modo y no tenerlo, como es el caso del hombre que duerme, está loco o embriagado. Tal es, precisamente, la condición de aquellos que están dominados por las pasiones, pues los accesos de ira, los apetitos de placeres amorosos y otras pasiones semejantes perturban, evidentemente, al cuerpo y, en algunos casos producen la locura. Es evidente, por tanto, que debemos decir que los incontinentes tienen estos modos de ser.<sup>166</sup>

Además, Aristóteles distingue dos tipos de incontinencia, a saber: la que se genera por no reflexionar suficientemente (se trata del que actúa impulsivamente o con arrebató), y aquella otra que se produce por debilidad: “La incontinencia es precipitación o debilidad; unos, en efecto, reflexionan, pero no mantienen lo que han reflexionado a causa de la pasión; otros, por no reflexionar, ceden a sus pasiones”.<sup>167</sup>

De los hombres incontinentes, los que pierden el control de sí mismos son mejores que los que conservan la razón pero no se atienen a ella, porque estos últimos son vencidos por una pasión menos fuerte y no obran sin previa deliberación como los otros; en efecto, el incontinente se parece a los que se embriagan pronto y con poco vino o con menos que la mayoría. Es evidente pues, que la incontinencia no es un vicio (excepto, quizá, en cierto modo) porque la incontinencia es contraria a la propia elección, y el vicio está de acuerdo con ella; sin embargo, con respecto a las acciones, hay una semejanza.<sup>168</sup>

Otra definición del incontinente es la que lo describe como aquel que, a causa de una pasión, pierde el control de sí mismo y obra contra la recta razón. A este sujeto “la pasión no lo do-

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 308.

mina hasta tal punto de estar convencido de que debe perseguir tales placeres sin freno; éste es el incontinente que es mejor que el licencioso y no es malo sin más, puesto que en él se salva lo mejor, que es el principio”.<sup>169</sup>

En claro contraste con el que se contiene y con los diversos tipos de incontinente, el intemperante o licencioso, cree que hace bien, que actúa bien, cuando sigue sus deseos y sus impulsos: “El licencioso, como hemos dicho, no es persona que se arrepienta; en efecto, se atiene a su elección; pero el incontinente es capaz de arrepentimiento. Por eso, la situación no es como cuando se suscitó la dificultad, sino que el uno es incurable, y el otro tiene curación”.<sup>170</sup> Y es que el licencioso o intemperante está dañado esencialmente porque el mal se ha instalado en su propia forma de razonar. Él delibera pero no puede hacerlo con sensatez:

mientras el intemperante yerra respecto de los placeres y los dolores, no sólo debido a los efectos que acarrea una imaginación y una sensibilidad destruidas, sino además porque no cuenta ya con capacidad alguna para saber, el incontinente también se equivoca en sus acciones aunque por una causa distinta, toda vez que su impotencia revela *akrasía*, incapacidad para ejercer lo que sabe. De ahí que, a pesar de que el incontinente cuente con conocimientos acerca de lo placentero y lo doloroso, de poco o nada le sirvan porque no puede actuar conforme a ellos, escapándole así su disposición para la *práxis*.<sup>171</sup>

Ahora bien, el que es continente aparece como moderado pero en realidad está afectado de represión. El continente padece de *enkrátēia*.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>171</sup> Marcos, *Psicoanálisis antiguo y moderno*, p. 144.

Puesto que muchas cosas son nombradas por analogía, también el término “continente” se aplica analógicamente al hombre moderado; en efecto, tanto el continente como el moderado son tales que no hacen nada contrario a la razón por causa de los placeres corporales; pero el primero tiene y el segundo no tiene malos apetitos, y el uno es de tal índole que no puede sentir placer contrario a la razón, mientras que el otro puede sentirlo, pero no se deja arrastrar por él. El incontinente y el desenfrenado también se parecen, aunque son distintos; ambos persiguen los placeres corporales, pero el uno cree que debe hacerlo y el otro que no debe.<sup>172</sup>

170

En conclusión, el estagirita ubica al incontinente como aquel carácter que sabe, por la razón práctica, lo que es bueno, pero no puede contenerse de actuar buscando los placeres del cuerpo o dándole un papel preponderante a sus impulsos. El continente actúa reprimiendo las pasiones: no cae en el vicio. En cambio, el licencioso o intemperante actúa después de deliberar, pero al tener una imaginación y una sensibilidad destruidas, sigue lo que cree que le indica la razón. Podríamos decir que el incontinente es el perverso de nuestros días porque disfruta violando la ley, ya sea ésta la de la tradición, la de la razón práctica o la jurídica. Por ello, habría que notar que el imperativo de gozar, aunque lo obstaculice la ley, revela que la ley reposa en un fundamento oculto que es exactamente su inversión; de este modo, el imperativo de quien disfruta violando la ley está en el núcleo mismo de la instauración de la ley. En lenguaje aristotélico, esta condición sería la de una intersección entre la incontinencia y la intemperancia, lo cual constituiría una constatación de que, muchos siglos más tarde, Freud acuñaría con el concepto de ‘superyó’ no sólo se rige por la ley moral instaurada, sino también por una parte perversa que le indica al ‘yo’: ¡hazlo aunque viole la norma!

La patología más extrema sería la brutalidad, que se refiere a todas las formas excesivas de insensatez, cobardía,

<sup>172</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*..., p. 311.

desenfreno y mal carácter. Frente a todos estos caracteres patológicos, Aristóteles hace emerger la figura del moderado, cuya nota característica es que no siente la necesidad de reprimirse. Por lo demás, también hay que notar que para Aristóteles, en principio, la virtud y el vicio son resultado de la elección. Sin embargo, es al menos posible que la acción sea viciosa sin que sea el resultado de la elección. Es decir, es posible una acción no determinada por la elección sino, diríamos, por la fuerza de las pasiones. Aquí sitúa Aristóteles el caso del incontinente, aunque señala que la incontinencia no es un vicio, precisamente porque el incontinente no elige hacer mal.

### La política aristotélica: mixturas y proporciones

171

La concepción de política de Aristóteles se concentra expresivamente en su exposición sobre las distintas formas de existencia que puede adquirir la *polis*. Estas distintas formas concretan institucionalmente la materia vital humana de la que está hecha la convivencia de los sujetos. La política no hace a los seres humanos sino que los recibe de la naturaleza<sup>173</sup> y los traslada a un nivel de convivencia específicamente político, caracterizado por una organización determinada de la *polis*. Ésta, instalada como tal en un nivel general y abstracto, adquiere una forma concreta de existencia cuando organiza sus magistraturas

<sup>173</sup> Que el hombre es un animal político quiere decir que el hombre es por naturaleza político. Pero aquí, como ya dijimos, naturaleza tiene el sentido de esencia definitoria. Esa característica distintiva está instalada siempre ya en el hombre, es decir, la posee por nacimiento pero en potencia. Para que llegue a actualizarse se requieren medios humanos, no de la naturaleza física. “Del mismo modo, en efecto, que a los hombres no los hace la política, sino que se sirve de ellos como los recibe de la naturaleza, así también es la naturaleza la que debe suministrar los medios físicos de subsistencia, tierra, mar o lo que fuere, correspondiendo luego al administrador disponer estos medios de modo conveniente. Porque no pertenece al arte textil el producir la lana, sino el servirse de ella y discernir cuál es la buena y apropiada y cuál la mala e inapropiada”. Aristóteles, *Política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, tr. Antonio Gómez Robledo, 2ª ed., 2000, § 1258a, p. 19.

gubernativas, legislativas y judiciales, y da regularidad y pervivencia a esa organización. Entonces la polis, configurada por la unión de familias y aldeas o municipios para la satisfacción de las necesidades vitales, deviene politeia, forma concreta de constitución específicamente política de la polis. La politeia sería, entonces, la configuración política institucionalizada de la polis. Su carácter distintivo como espacio determinado es la relación entre hombres libres e iguales. En consecuencia, queda establecido un hiato entre la relación humana específicamente política y las demás relaciones entre seres humanos. La familia es una red de relaciones: amo/esclavo, marido/mujer, padre/hijos. La primera relación es de carácter despótico, es decir, el amo manda absolutamente sobre el esclavo, quien sólo es una corporalización de la voluntad del amo.<sup>174</sup> En cambio, las otras dos relaciones constitutivas de la familia no son despóticas sino políticas porque son entre libres e iguales; sin embargo, no son completamente políticas o políticamente perfectas porque se establece una jerarquía de grado entre el varón y la mujer, y entre el padre y los hijos, estructurada por la lógica de la necesidad. El hombre gobierna a la mujer como si fuera un magistrado en una politeia o de modo aristocrático, no despóticamente.

<sup>174</sup> El esclavo “participa en la razón en cuanto puede percibirla, pero sin tenerla en propiedad”, *Ibid.*, § 1254b, p. 9. En la tan debatida cuestión de la esclavitud, Aristóteles mueve su pensamiento en varios niveles. Uno primero, general y abstracto, es en el que define al esclavo como aquel que no se pertenece a sí mismo sino que pertenece a otro, es decir, que no puede gobernarse a sí mismo y requiere, entonces, para subsistir, el mando del amo. En otro nivel, establece que la esclavitud es por naturaleza de nacimiento: habría esclavos por nacimiento y esto se manifestaría en su estructura corporal. Empero, este argumento es prácticamente desechado cuando, basándose en su distinción entre cuerpo y alma, señala que hay esclavos que tienen cuerpos de libres y “éstos, a su vez, sólo las almas”. *Ibid.*; el cuerpo deja de ser un factor fundamental para determinar la esclavitud. Si el cuerpo no es determinante, la atención se dirige al alma: “Hay algunos que son esclavos en todas partes, y otros que no lo son en ninguna”. *Ibid.*, § 1255a, p. 10. ¿Por qué? Porque la esclavitud esencial está en el alma: es la virtud y el vicio lo que hace a unos libres y a otros esclavos. La esclavitud por naturaleza, en el sentido de esencia constitutiva, quiere decir que la comunidad humana requiere del trabajo forzado para reproducirse materialmente. De otro modo, no se explicaría la célebre frase según la cual si las lanzaderas se movieran solas no habría necesidad de esclavos. *Ibid.*, § 1254a, p. 6.



Esto significa que la mujer, en tanto libre, posee la facultad deliberativa aunque ésta sea ineficaz. El padre gobierna a los hijos monárquicamente, pues éstos tienen la facultad deliberativa pero todavía no desarrollada. Estas relaciones de mando y obediencia constituyentes de la familia, decíamos, son políticas pero imperfectas: tienen el principio del gobierno (junto con su suplemento obsceno que es la relación despótica de esclavitud) pero atado todavía a la necesidad (la manutención y la reproducción biológica) y restringido a un espacio insuficiente para afectar de manera directa e inmediata la vida del conjunto de la *polis*.

El espacio propiamente político es el de la *politeia* donde libres e iguales establecen un vínculo de amistad y organizan de diferentes modos, sobre esa base solidaria, la relación gobernantes y gobernados. Así, *politeia* es sinónimo de constitución, y ésta es la forma concreta de organización de una *polis*. Por esta razón, Aristóteles hablará de distintas formas de *politeia*, significando con ello no tanto las distintas “formas de gobierno”,<sup>175</sup> sino sobre todo las diferentes maneras de organización de los poderes públicos, es decir, de la institucionalización del vínculo entre gobernantes y gobernados.

Sobre la base de la distinción entre mando despótico y mando político o gubernativo, Aristóteles diseña una clasificación de formas de *politeia* en función de dos criterios: el número de gobernantes y el modo de gobernar. La introducción de este segundo criterio le lleva a establecer una diferenciación entre formas constitucionales rectas y formas desviadas, con lo que se pone en juego, nuevamente, el juicio sobre formas empíricas concretas deformadas, es decir, que no actualizan su potencia

<sup>175</sup> En sentido estricto sólo existe una forma de gobierno: la que se establece entre libres e iguales. Ésta se diferencia del mando o señorío despótico. Así, lo político, el carácter de ser político de una relación entre seres humanos, lo brinda la condición de libertad y de igualdad. La relación de mando y obediencia no siempre es política. “Hay un mando propio del señor [...] Hay, con todo, otro mando por el que se impera sobre los iguales en nacimiento y sobre los hombres libres (y es a éste al que llamamos mando político)”. *Ibid.*, § 1277b, p. 73.

de virtud de acuerdo a la definición axiomática de los seres humanos y de su convivencia. Todo ser tiende a su conservación<sup>176</sup> y todo lo que existe se dirige hacia un bien.<sup>177</sup> Esta premisa vuelve a ponerse como fundamento, pero ahora para clasificar las formas de *politeia* y establecer sus deformaciones. Esta clasificación, empero, sólo es un punto de partida, pues la contribución de Aristóteles se destaca, sobre todo, en un plano más concreto: aquél en donde interviene la complejidad del carácter heterogéneo de la *polis*. El resultado será que en cada pueblo se da una forma adecuada de *politeia* y que lo mejor es una combinación de formas diferentes de *politeia*. Lo más curioso es que, para que esta mixtura sea consistente, requiere un elemento deformado. Lo bueno requiere incorporar en su bondad un elemento deformado, defectuoso, negativo o malo, para que tenga solidez. Esto no es de sorprender porque el propio establecimiento de la relación política incorpora la negación de la esclavitud (el ciudadano o *polite* es el libre por excelencia) al tiempo que la presupone y, al hacerlo, la afirma.

De acuerdo al criterio del número de gobernantes Aristóteles establece tres formas de constitución. Si gobierna uno se trata de una monarquía; si gobiernan unos cuantos es una oligarquía; si lo hacen muchos es una *politeia*. Como puede notarse, el género *politeia* se repite en una de sus especies. Lo mismo acontece con la oligarquía, como veremos. Este criterio del número de gobernantes es, empero, insuficiente para caracterizar las distintas formas de constitución. Hace falta un criterio de cualidad que responda a la pregunta ¿cómo se gobierna? Ese criterio toma como base la distinción entre el mando despótico y el gobierno político, lo cual introduce la matriz desde la cual se juzgará las formas rectas y las formas

<sup>176</sup> “el bien de cada cosa es lo que asegura su existencia”. *Ibid.*, § 1261b, p. 29.

<sup>177</sup> Casi está de más repetir el célebre comienzo de la *Ética nicomáquea*: “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”. § 1094a, p. 129.

desviadas de constitución. La clave se encuentra en el beneficiario de la relación de mando y obediencia:

El señorío sobre el esclavo, por más que en realidad sea el mismo el interés del esclavo por naturaleza y del señor por naturaleza, con todo ello se ejerce primariamente en interés del señor, aunque accidentalmente también en el del esclavo, pues no es posible conservar el señorío si el esclavo viene a perecer. Por otro lado, el gobierno de los hijos, de la mujer (y de toda la casa, al que llamamos administración doméstica), se ejerce en interés de los gobernados o por algún interés común a ambas partes, pero esencialmente en bien de los gobernados, como lo vemos en las demás artes –por ejemplo la medicina y la gimnasia– que sólo accidentalmente miran al bien de quienes las practican.<sup>178</sup>

175

En consecuencia, las formas rectas de constitución serán aquellas que establezcan la relación gobernantes y gobernados buscando primordialmente el bien de estos últimos. Entonces no toda relación que se presenta con la apariencia de gobernantes y gobernados es auténticamente una relación política: se puede confundir con una relación de mando despótico que, como ya dijimos, no es política.

Las formas rectas de constitución son tres. Si manda uno es una realeza; si mandan pocos es una aristocracia; si lo hacen muchos es una *politeia*. Las formas de constitución desviadas sólo en apariencia serían *politeias* aunque, en realidad, no son políticas: serían inclusive antipolíticas o apolíticas. Son también tres: la forma desviada de monarquía adquiere el nombre de tiranía; la forma torcida del gobierno de pocos es la oligarquía en sentido específico (como gobierno de los ricos), y la forma desviada de la *politeia* sería la democracia extrema. El siguiente cuadro agrupa las formas de constitución rectas y las desviadas:

<sup>178</sup> Aristóteles, *Política*, § 1278b, p. 77.

| NÚMERO<br>DE GOBERNANTES | RECTAS          | DESVIADAS  |
|--------------------------|-----------------|------------|
| Monarquía (uno)          | Realeza         | Tiranía    |
| Oligarquía (pocos)       | Aristocracia    | Oligarquía |
| <i>Politeia</i> (muchos) | <i>Politeia</i> | Democracia |

Con todo, éste es un esquema inicial. Aristóteles asciende en su nivel de concreción y se sitúa en un plano tal que establece distintos tipos tanto de monarquía como de oligarquía, de aristocracia y de democracia. Estos distintos tipos, además, quedarán ordenados de acuerdo con una escala que ubica a cada forma de constitución o a sus desviaciones como moderadas o extremas. De este modo, es posible pensar en la combinación de distintas formas de constitución que garantice una formación política consistente. En el plano de concreción que ahora plantea el estagirita se toma en cuenta la *polis* como pluralidad, por lo menos en dos sentidos: en cuanto que está constituida por muchos diferentes en función de la división del trabajo, y en cuanto a que esa multiplicidad también se divide en ricos y pobres. En el pensamiento de Aristóteles, lo que llamaríamos las clases sociales tienen una importancia política sustantiva. Pero la heterogeneidad de la *polis* no se refiere únicamente a su composición clasista. Como estamos ubicados en el nivel de la *politeia*, es decir, de la forma que adquiere la *polis*, la pluralidad se refiere también a los diversos elementos que tiene una forma política. Para Aristóteles todas las constituciones tienen tres elementos: el elemento deliberativo, el relativo a las magistraturas y, por último, la judicatura. Las formas de constitución, ahora, son puestas en otro horizonte de comprensión y, desde ahí, se van conformando los perfiles de una combinación que garantice la reproducción de la *polis*.

Al introducir este nuevo horizonte, Aristóteles se percata de que las distintas formas de constitución en realidad se combinan pero lo hacen en distintas proporciones. En consonancia con su teoría de la práctica (praxis), el estagirita concibe que en una constitución hay un elemento deliberativo que discute

no sobre lo necesario sino sobre lo que puede ser de un modo o de otro para la subsistencia y fortalecimiento de la *polis*. Este elemento delibera sobre la guerra y la paz, sobre las alianzas con otras *poleis* y su disolución, sobre las leyes que han de regir a la *polis*, sobre la pena capital, sobre el destierro, la confiscación de bienes y la rendición de cuentas de los magistrados. En contraste, las magistraturas, que bien podríamos llamar el poder gubernativo tienen funciones distintas a la deliberación y se encargan directamente de la ejecución de las decisiones tomadas por el poder deliberativo. La judicatura, en cambio, establece las penas a las violaciones de las normas de la *polis*. Las formas de constitución, como puede derivarse fácilmente, dependen de quiénes y cómo tengan acceso a los distintos elementos de la *politeia*. Ahora, las formas desviadas de constitución estarán determinadas porque una de las clases, los ricos o los pobres, asuman los tres elementos de la *politeia* y los hagan funcionar de acuerdo a su particularidad de ricos o de pobres. La democracia extrema, por ejemplo, es el mando de la multitud sin leyes. Ahí, todos deciden sobre todo de manera directa. Éstas son condiciones propicias para el imperio de los demagogos, por lo cual, esta democracia extrema sería una suerte de tiranía. Pero no todas las democracias son iguales. El principio general de la democracia es, en efecto, la igualdad: todos tienen derecho a decidir. De acuerdo con este principio se generan cuatro tipos de democracia. En el primero, el acceso a las magistraturas se determina sobre la base de una renta baja y gobiernan las leyes. En el segundo tienen posibilidad de participar en las magistraturas todos aquellos que tengan tiempo libre. En el tercer tipo todos los hombres libres tienen derecho a participar pero gobierna la ley. En el cuarto, todos gobiernan sin ley; es ésta la democracia extrema. Sin embargo, las otras tres pueden ensamblarse con otras formas de constitución y el resultado ya no será una demagogia sino una *politeia* equilibrada.

La combinación adecuada para que una *polis* sea consistente es la de tres principios: virtud, riqueza y libertad. En

consecuencia una constitución recta sería una mixtura del gobierno de los virtuosos (aristocracia), quienes se encargarían de las magistraturas más importantes, del gobierno de los muchos pero en su determinación de libres, es decir, de una democracia moderada, y del gobierno de los ricos (oligarquía, en sentido específico). De este modo, todos participarían, de acuerdo con sus posibilidades y virtudes, en las distintas partes de la *politeia*: los libres y los ricos en el poder deliberativo, los aristócratas, los ricos y los libres en las magistraturas, aunque de modo diferenciado de acuerdo con la importancia de aquellas, y los aristócratas en la judicatura.

Lo que importa resaltar es que Aristóteles establece una esfera como constituida por una combinación de determinaciones diferentes a la primaria representación clasista. Dicho con otras palabras, el estagirita sublima la presentación de las clases en una representación de virtudes combinadas. La *politeia*, como constitución de la *polis*, es consistente, fuerte, perdurable. La revolución queda suspendida. Sin embargo, hay una suerte de síntoma que se hace patente en la repetición del género en la especie un par de veces. ¿De qué se trata? ¿Se trata de una universalización de la particularidad griega? Sin duda, se trata de eso, y en muchas partes de la obra aristotélica se manifiesta con suma claridad. Basta con mencionar su visión de los bárbaros y de las mujeres, no en cuanto a sus connotaciones morales, sino en cuanto a la estructura lógica del argumento que hace aparecer como necesario y justo que los griegos manden sobre los bárbaros y los varones sobre las mujeres. Es la estructura lógica de la tautología: ¿por qué, quién y cómo se determina que los griegos manden sobre los bárbaros y los hombres sobre las mujeres? El varón griego que ha universalizado su particularidad ha determinado el juicio *porque sí*. Es un argumento autorreferencial pero en el nivel de la universalización. El argumento tiene la marca característica del mando despótico: el que emite la orden es el beneficiario de su cumplimiento o ejecución. De igual modo, el que emite el juicio se identifica con el lugar postulado como el modelo

ideal de perfección. El argumento mismo, entonces, adquiere la forma del dicho del amo pues el beneficiario es él mismo, y no, como en la relación de gobierno, el que obedece, como en la auténtica relación pedagógica en la que el discípulo delibera la palabra del maestro pero sigue su propio camino.

## Conclusión

Con Aristóteles nos hemos encontrado con una gran cantidad de elementos para ser recuperados en nuestra problematización de lo político. Quizá lo más destacable de la filosofía política del estagirita, por lo menos para nuestros fines, sea la conjunción entre psicología, ética y política. La política, como actividad específicamente humana, queda tajantemente diferenciada del mando despótico del amo sobre el esclavo. El justo medio sirve de estrella polar de la práctica gubernativa auténtica asociada con la deliberación y la ejecución de lo deliberado, ambas orientadas por el principio de la virtud. La virtud política principal es la prudencia. Sobre este horizonte de interpretación se forma el concepto de *politeia*, que es una forma mixta de constitución. De manera particularmente clara, el principio del excluido juega un papel fundamental en todo el edificio aristotélico. Desde el punto de vista lógico, de manera muy clara aparece la necesidad de fijar un elemento incondicionado puesto por fuera de la relación. Considérese al respecto estas líneas:

Todos, en efecto, hacen provenir todas las cosas a partir de contrarios. Ahora bien, ni el “todas las cosas” ni el “a partir de contrarios” son formulaciones correctas, y tampoco explican cómo provienen de los contrarios aquellas cosas en que se dan los contrarios. Pues los contrarios no actúan unos sobre los otros. Para nosotros, sin embargo, esta dificultad está perfectamente resuelta al existir un tercer término. Algunos, por su parte, ponen como materia al otro contrario, como los que hacen que lo Desigual sea materia para lo

Igual, o lo Múltiple para lo Uno. Pero esto se resuelve también del mismo modo, pues la materia, que es una sola, no es contrario de nada. Además, puesto que el Mal mismo es uno de los elementos, todas las cosas participarán del mal, excepto lo Uno. Los otros, por su parte, mantienen que ni el Bien ni el Mal son principios. Sin embargo, en todas las cosas el Bien es principio por excelencia.<sup>179</sup>

Además de este planteo lógico del tercero como absoluto que se constituye en principio para pensar la relación de contrarios, hallamos en Aristóteles un nivel estrictamente político del excluido puesto como excepción constitutiva. Me refiero a la figura del esclavo, quien se constituye en condición de posibilidad de la libertad política. En el mismo nivel, el bárbaro y la mujer funcionan como condiciones de posibilidad de la constitución del espacio político, con lo que se pone de manifiesto con singular claridad que una política virtuosa tiene como sustento una necesaria exclusión constitutiva.<sup>180</sup> Es el espacio del *otro*, aquí puesto como esclavo, como mujer y como bárbaro.

180

—

<sup>179</sup> Aristóteles, *Metafísica*, § 1075a, p. 487.

<sup>180</sup> Esta crítica ha sido desarrollada por Amparo Moreno Sarda, *La otra "política" de Aristóteles. Cultura de Masas y divulgación del Arquetipo Viril*, Barcelona, España, Icaria, 1988.



# El príncipe y la técnica del poder: Maquiavelo

Era una risa [de Maquiavelo] que enmascaraba, sin resolver, el desdén contra la injusticia y el absurdo de un mundo donde quien manda no sabe proteger a los hombres y mujeres que están bajo su gobierno, en tanto que quien sabría gobernar y frenar la ambición y la crueldad de los hombres mediante buenas instituciones, buenas leyes y bien disciplinados ejércitos, no es tenido en cuenta porque es pobre, o porque no proviene de una familia noble, o porque no tiene amistades influyentes. Ésta fue la condición de Maquiavelo: “Nací pobre y aprendí antes a pasar dificultades que a gozar”.

Mauizio Viroli

## Técnica de poder y realismo

Una forma de comprender y practicar la política en el mundo moderno ha quedado adherida al nombre de aquel célebre pensador florentino, nacido en 1469, autor de un breve texto que ganaría una fama exorbitante al paso del tiempo, debido sobre todo a la crudeza y sencillez con las que revela los secretos del ejercicio del poder político. *El Príncipe*, en efecto, ha sido colocado por la tradición como la referencia obligada de los principios que rigen realmente, más allá de consideraciones morales, el mundo de lo político. La herencia de Maquiavelo,

entonces, representa en primera instancia la separación entre la ética y la política, y en consecuencia, la fundamentación de una política que significa ante todo una técnica de ejercicio del poder en términos de una racionalidad estatal o imperial apoyada en una descripción no valorativa de la naturaleza humana y de las sociedades. El realismo político, que así le podríamos llamar a esta herencia, sobrepasa las obras e intenciones de Maquiavelo, y se coloca como uno de los aspectos esenciales para la comprensión de lo político.

En una primera instancia, superficial, pareciera como si el nombre de Maquiavelo y su herencia no sólo fueran ajenos sino antagónicos a una consideración de la política como actividad orientada al bien de los muchos reunidos. Esto se debe, sobre todo, a que el nombre de Maquiavelo y el significado del maquiavelismo se han reducido a una idea de la política como una práctica asociada con la maldad, la mentira, la simulación, la inmoralidad, el engaño, el recurso a la fuerza, la represión. Si nos quedamos con esta imagen de Maquiavelo y el maquiavelismo se simplifica la tarea pero se pierde una oportunidad. Lo primero porque nada sería más fácil que desechar el legado de Maquiavelo aduciendo que no era un filósofo o que su forma de entender la política fracasó a final de cuentas, o bien que una fundamentación ética de la política no requiere de un autor que separó la una de la otra. Lo segundo –la pérdida de la oportunidad– se refiere a la incorporación de Maquiavelo y su herencia como un momento necesario de la comprensión crítica de la política, aquel momento indispensable para evitar la ingenuidad en el análisis pero también para describir en términos realistas tanto el funcionamiento de los Estados y los imperios como el momento político técnico instrumental de práctica de una posible política de la resistencia a la dominación.

Con todo, asumir la herencia de Maquiavelo exige una reconstrucción crítica del pensamiento de quien llegó a ser segundo canciller de la república de Florencia. Es posible realizar esta reconstrucción crítica desde el horizonte de interpretación del Otro excluido. Pensar la totalidad política desde el Otro se

ha concretado en un procedimiento de análisis que consiste en señalar la importancia y al mismo tiempo las insuficiencias de los discursos más diversos. En nuestro caso señalaremos algunas vetas por las que se puede hacer esta reconstrucción crítica del pensamiento de Maquiavelo, desde la cual su herencia resultará altamente significativa para una reconstrucción crítica del concepto de lo político. En las líneas siguientes tan sólo señalaremos de manera esquemática algunos aspectos que podrían ser considerados para, posteriormente, desarrollar esta subsunción de la tradición política que simboliza Maquiavelo.

### El fin y los medios

183

Señalábamos arriba que ha prevalecido una imagen de Maquiavelo de sentido común o estándar. Se trata de una imagen terrorífica, que lo hace el representante literario de la tiranía, la dictadura y el despotismo, y que lo ubica como el autor que dio origen a la consideración de la política como un terreno separado de la moral. Algunos lo han considerado como el auténtico fundador de la ciencia política moderna. Maquiavelo, se dice, separó la política de la ética y con ello dio origen a la manera moderna de estudiar la política (libre de valores) y además la manera de practicar la política prevaleciente en el mundo moderno, es decir, ajena a consideraciones morales teniendo en cuenta tan sólo el criterio de la efectividad de las acciones. De esta manera se construye la imagen de Maquiavelo y el maquiavelismo como sinónimos de *inmoralidad* y *razón de Estado*, condensados en la fórmula *el fin justifica los medios*, que Maurice Jolly, en su famoso *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, puso en boca del pensador florentino y que ha servido para identificarlo. Es que las condiciones del mundo moderno fueron el terreno propicio para el despliegue de una política configurada como técnica y desplegada estratégicamente para, sobre todo, generar y reproducir la hegemonía del poder estatal de un pueblo sobre otros. No es,

entonces, exagerado sostener que la forma de entender la política de Maquiavelo es la que, ulteriormente, prevaleció sobre otras. La fama de Maquiavelo la ha dado la posteridad. ¿Cómo llegó a constituirse esta hegemonía del maquiavelismo? Hay que reparar en que Maquiavelo fue también un historiador, y recuperó la historia de Roma antigua como el gran laboratorio del saber acerca de la política. Esto quiere decir que las directrices del mundo político moderno ya estaban dadas en la Roma antigua, sobre todo en su etapa imperial. La sagacidad, el despliegue total de la fuerza, la habilidad en el ejercicio del poder, cualesquiera que fuesen los medios, coronada por el éxito, estaba ya presente en aquel pueblo que Hannah Arendt ha considerado como el más político de todos.

184

Ahora bien, si el ‘maquiavelismo’ es identificado con esta noción de política como conflicto y lucha por la conquista y conservación del poder central en un Estado, o de un Estado sobre otros, independientemente del contenido y de los medios a los que haya que recurrir, hay que señalar, entonces, que este ‘maquiavelismo’ no fue inventado por Maquiavelo. Que las cosas de la política sucedan como dice el pensador florentino es algo contra lo cual combatieron, como hemos visto, Sócrates, Platón y Aristóteles. Se trata de la tradición que aquí hemos venido llamando “realismo político”. La traición, el engaño, el ocultamiento de las intenciones, el cálculo estratégico, el crimen, el robo, el saqueo, el lucro, la conquista, etcétera, no fueron una creación del secretario florentino. Él fue tan sólo un eslabón en la cadena de una tradición. Es la tradición que considera a la política como el *arte de gobernar*, en el que prevalece la racionalidad estratégica, es decir, la planificación de acciones que tienen en cuenta los fines independientemente de los medios a los que se recurra para cumplir esos fines, racionalidad aplicada al gobierno de una comunidad políticamente organizada.

## El príncipe republicano

Si se toma en consideración no sólo *El Príncipe* sino la obra maquiavélica en su conjunto, la imagen del autor cambia sensiblemente. Es cierto que en el famoso capítulo xv el pensador florentino recomienda a su interlocutor que aprenda a “ser no bueno”. Muchas lecciones de este tenor dirá Maquiavelo a lo largo de sus obras: un príncipe debe aprender a ocultar sus intenciones y a engañar, a castigar ejemplarmente las malas acciones, debe alejarse de los aduladores, debe ser más temido que amado por su pueblo aunque no conviene hacerse detestable, debe mantener el Estado rico y a los ciudadanos pobres, etcétera. Es de sobra conocido este repertorio de recomendaciones. Sin embargo, basta citar unos párrafos de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* para que la imagen tradicional se desvanezca.

185

vemos que las ciudades donde gobierna el pueblo hacen en breve tiempo extraordinarios progresos, mucho mayores que los de aquellas que han vivido siempre bajo un príncipe, como sucedió en Roma tras la expulsión de los reyes y en Atenas después de liberarse de Pisístrato, lo que no puede proceder de otra causa sino de que el gobierno del pueblo es mejor que el de los príncipes.<sup>181</sup>

Ciertamente, me parecen desdichados los príncipes que, para asegurar su estado, tienen que tomar medidas excepcionales, teniendo a la multitud por enemiga, porque el que tiene como enemigos a unos pocos, puede asegurarse fácilmente y sin mucho escándalo, pero quien tiene por enemiga a la colectividad, no puede asegurarse, y cuanta más crueldad usa, tanto más débil se vuelve su principado.<sup>182</sup>

lo que hace grandes las ciudades no es el bien particular, sino el bien común. Y sin duda este bien común no se logra más que en las

<sup>181</sup> Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, España, Alianza, tr. Ana Martínez Arancón, 1987, p. 170.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 79.

repúblicas, porque éstas ponen en ejecución todo lo que se encamine a tal propósito, y si alguna vez esto supone un perjuicio para este o aquel particular, son tantos los que se beneficiarán con ello que se puede llevar adelante el proyecto pese a la oposición de aquellos pocos que resultan dañados. Lo contrario sucede con los príncipes, pues la mayoría de las veces lo que hacen para sí mismos perjudica a la ciudad, y lo que hacen para la ciudad les perjudica a ellos.<sup>183</sup>

¿Qué sugieren estos pensamientos además de lo elocuente que resultan por sí mismos? Es obvio que no sólo estamos ante un Maquiavelo republicano en contraste con la imagen habitual; nos encontramos frente a un autor preocupado por entender la lógica de los asuntos políticos.

186

En efecto, en Maquiavelo encontramos una formulación muy sencilla y acaso elemental de la lógica de la política. Para él la política se refiere fundamentalmente a la actividad del gobernante. Esta actividad se despliega en varias materias: dar leyes, impartir justicia, ordenar el ejército, declarar la guerra y acordar la paz, organizar los recursos públicos, determinar el peso específico de los espacios privado y público, sobre todo, en lo que concierne a la riqueza y los honores. Esta actividad, que es la política, requiere de una técnica, y ésta necesita de un *saber*. Se trata del *saber político* que Maquiavelo hace cambiar de cuadrante respecto al saber político anclado en la tradición platónica y aristotélica. El saber político ya no es el del rey filósofo o el del gobernante prudente. Se trata, antes bien, de un saber técnico o artístico si se quiere, que consiste básicamente en poner en práctica un conjunto de habilidades, crudamente amorales, con el fin de preservar y acrecentar los estados. Esta técnica de la política, de la que Maquiavelo se considera un discreto depositario, se estatuye tanto sobre un naturalismo elemental que devela las bases psicológicas del comportamiento humano, como sobre un vigoroso voluntarismo, ambos parciales y, por tanto, insuficientes. Estas bases

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 186.

se traducen en dos componentes de la obra de Maquiavelo que, a veces con dificultades, son ensamblados en una teoría que intenta la coherencia. El primer componente sería la preocupación por la descripción de los hechos. El saber político debe basarse en una descripción de las cosas tal y como son. Esta descripción se refiere a la naturaleza humana, por un lado, y a los hechos históricos, por el otro.

En cuanto a la naturaleza humana, dice Maquiavelo: “es necesario que quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente”.<sup>184</sup> Éste es un juicio que se extiende y universaliza: “los hombres [...] nacen, viven y mueren siempre de la misma manera”.<sup>185</sup> Un dato adicional acerca de la naturaleza humana se resume en la siguiente frase: “los hombres son impulsados principalmente por dos cosas: el amor y el temor, y así, tanto los gobierna el que se hace amar como el que se hace temer, aunque la mayoría de las veces es más seguido y obedecido quien se hace temer que quien se hace amar”.<sup>186</sup> Estos juicios acerca de la naturaleza humana permiten a Maquiavelo la generalización que localizaría una especie de ley universal en el desenvolvimiento de las sociedades:

Se ve fácilmente, si se consideran las cosas presentes y las antiguas, que todas las ciudades y todos los pueblos tienen los mismos deseos y los mismos humores, y así ha sido siempre. De modo que, a quien examina diligentemente las cosas pasadas, le es fácil prever las futuras en cualquier república, y aplicar los remedios empleados por los antiguos, o, si no encuentra ninguno usado por ellos, pensar unos nuevos teniendo en cuenta la similitud de las circunstancias.<sup>187</sup>

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 127.

Ahora bien, para la técnica política representa una mayor utilidad saber cómo son las cosas realmente y no basarse en buenos deseos acerca de cómo deberían ser.

Siendo mi propósito –dice Maquiavelo– escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son.<sup>188</sup>

188

Una de las manifestaciones más sugerentes de esta persistente ley de la conducta humana y del funcionamiento de las sociedades, es la noción maquiavélica de fortuna. Ésta es entendida a veces, en un sentido habitual, como suerte. Más sutilmente, la fortuna vendría siendo comprendida como la naturaleza de constitución y movimiento de las cosas. Sería algo parecido al *fatum* de los antiguos. Quizá donde con mayor claridad aparece esta percepción de la existencia de un movimiento universal que rige el movimiento de las sociedades, es el ciclo de las formas de gobierno que Maquiavelo copia literalmente de Polibio.<sup>189</sup> Después de pasar revista a las distintas formas de gobierno, nuestro autor se percata de que de la monarquía regia se pasa a la tiranía, de ésta a la aristocracia, de la aristocracia a la oligarquía, de ésta a la democracia, y de ésta de nuevo a la monarquía.

<sup>188</sup> Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, México, Alianza, tr. Miguel Ángel Granada, 1989, p. 83.

<sup>189</sup> Se trata de la famosa anaciclosis. Polibio, *Historias*, Libros V-XV, Madrid, España, Gredos, tr. Manuel Balasch Recort, Libro VI, p. 154 y ss. Sobre el tema, vid. Norberto Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. José F. Fernández Santillán, 1987, capítulo IV, pp. 44 y ss.



Y éste es el círculo en que giran todas las repúblicas, se gobiernen o sean gobernadas; pero raras veces retornan a las mismas formas políticas, porque casi ninguna república puede tener una vida tan larga como para pasar muchas veces esta serie de mutaciones y permanecer en pie. Más bien suele acaecer que, en uno de esos cambios, una república, falta de prudencia y de fuerza, se vuelva súbdita de algún estado próximo mejor organizado, pero si no sucediera esto, un país podría dar vueltas por tiempo indefinido en la rueda de las formas de gobierno.<sup>190</sup>

Como vemos, la noción de fortuna, emparentada con los conceptos modernos de ‘sistema’ y ‘estructura’, alude al decurso ‘natural’ de los acontecimientos según una ley inmanente. La mejor forma de conocer los avatares de la fortuna es el tener noticia de la historia. El Maquiavelo historiador nos alerta acerca de lo importante que resulta el conocimiento de la historia como condición de posibilidad para la acción política técnicamente orientada.<sup>191</sup>

Es en este horizonte donde hace su aparición el concepto maquiaveliano de *virtú*, con mucho el más importante de su pensamiento político. La *virtú* es una habilidad para disponer de los recursos necesarios para actuar y lograr imponerse, sobre todo en una situación difícil, por la fuerza o la astucia. ¿Qué implicaciones tiene esto? La realidad se puede producir teniendo una técnica adecuada. Éste es un elemento muy valioso de Maquiavelo: la acción, expresada como *virtú*, frente a la estructura y frente al sistema que se manifiesta como fortuna. La virtud ya no es, como era para Sócrates, conocimiento; la virtud es una habilidad para actuar sobre los hechos. Se trata del componente que podríamos llamar axiológico y prescriptivo del pensamiento político de Maquiavelo, que se traduce en un *deber ser* pero técnico, no ya para comprender los hechos sino para modificarlos.

<sup>190</sup> Maquiavelo, *Discursos...*, p. 35.

<sup>191</sup> José Luis Romero, *Maquiavelo historiador*, México, Siglo XXI, 3ª ed., 1986, p. 63 y ss.

Los hechos se pueden modelar: tal parece ser una de las grandes lecciones que convierten a Maquiavelo en un teórico de la acción. Se trata de una acción revestida políticamente. La política se convierte así en el gran centro de poder, en el resorte y núcleo de la mutación en la lógica fatalista de la fortuna.

Maquiavelo —señala Meinecke— estaba convencido de que para dar a un Estado libre en decadencia la porción necesaria de *virtú* que ha de llevarlo a lo alto, no hay otro medio que la *virtú* creadora de un individuo, una ‘mano regia’, una podestá *cuasi* regia que tome al Estado en su mano y lo renueve.<sup>192</sup>

190

El cuadro se completa: el conocimiento de la realidad de las cosas, sintetizado en el saber acerca de la fortuna, es una condición para el desarrollo efectivo de la *virtú* que escenificaría un hombre de Estado y que se expresaría en una intervención en el decurso de los hechos coronada por la efectividad y el éxito. La *virtú* maquiaveliana poco o nada tiene que ver con la virtud socrática, platónica, aristotélica, estoica y cristiana. La virtud se acerca más a la moral agonal de los antiguos, al desdoblamiento de la capacidad viril para actuar con una orientación estratégica. Cuando Maquiavelo reflexiona acerca de las diferencias entre los tiempos antiguos y los tiempos modernos, señala que la religión ha sido un factor muy importante para el abandono moderno de la *virtú*:

La religión antigua [...] no beatificaba más que a hombres llenos de gloria mundana, como los capitanes de los ejércitos o los jefes de las repúblicas. Nuestra religión ha glorificado más a los hombres contemplativos que a los activos. A esto se añade que ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas, mientras que la otra lo ponía en la grandeza

<sup>192</sup> Friedrich Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, España, Centro de Estudios Constitucionales, tr. Felipe González Vicén, 1983, pp. 34 y 35.

de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres, y cuando nuestra religión te pide que tengas fortaleza, quiere decir que seas capaz de soportar, no de hacer, un acto de fuerza. Este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir al paraíso, prefiere soportar sus opresiones que vengarse de ellas. Y aunque parece que se ha afeminado el mundo y desarmado el cielo, esto procede sin duda de la vileza de los hombres, que han interpretado nuestra religión según el ocio, y no según la *virtú* porque si se dieran cuenta de que ella permite la exaltación y la defensa de la patria, verían que quiere que la amemos y la honremos y nos dispongamos a ser tales que podamos defenderla. Tanto han podido esta educación y estas falsas interpretaciones que no hay en el mundo tantas repúblicas como había antiguamente, y, por consiguiente, no se ve en los pueblos el amor a la libertad que antes tenían.<sup>193</sup>

191

Este sorprendente despliegue nietzscheano *avant la lettre* encaja perfectamente en la manera en que Maquiavelo entiende la articulación entre fortuna y *virtú*. El hombre de Estado no sólo requiere fuerza física; requiere, sobre todo, astucia para entender el momento adecuado del despliegue preciso y contundente de los medios del poder. Y ello requiere una técnica. En *La Mandrágora*<sup>194</sup> Maquiavelo tratará de poner en escena el ensamblaje entre la fortuna, que es mujer casta, caprichosa e intrincada, y la *virtú*, habilidad del caballero viril que seduce y hace sucumbir a la veleidosa dama: a este hombre virtuoso rinde sus amores la fortuna. Por supuesto que aquí se pone de manifiesto el mundo simbólico del patriarcalismo falocéntrico, que en Maquiavelo adquiere, sobre todo, una traducción política con la figura del político virtuoso que sabe lo que debe hacer y escoge el momento adecuado para hacerlo.

<sup>193</sup> Maquiavelo, *Discursos...*, pp. 188-189.

<sup>194</sup> Nicolás Maquiavelo, *La Mandrágora*, México, Rei, 1988.

Muy bien, pero ¿hasta dónde se pueden modelar los hechos? ¿Se puede tener la certeza del actuar correcto? ¿De qué depende una acción acertada? Como puede apreciarse no hay un conocimiento seguro para determinar la acción correcta. Maquiavelo propone uno: el conocimiento de la historia. Sin embargo, como sabemos, el relato histórico es una interpretación. En consecuencia, hay un factor hermenéutico que condiciona la lección de la historia y, en consecuencia, el horizonte de comprensión que sirve de presupuesto para la técnica política.

El hecho de que no se tenga en realidad la certeza de las posibilidades y los límites del actuar político correcto repercute directamente en la ambivalencia de los factores que fundamentan la prescripción. De este modo se explica la oscilación permanente de la teoría política de Maquiavelo entre el republicanismo y el principado. Varias veces ha sido señalado que la obra más famosa de Maquiavelo atiende a la monarquía, pero que la más significativa desde el punto de vista del desarrollo del pensamiento político, atiende a la república. Dicho con otras palabras, *El príncipe* sería el tratamiento de la monarquía y representaría al Maquiavelo monárquico, mientras que los *Discorsi* representarían al Maquiavelo republicano que sería más auténtico, más genuino. Es cierto: no carece de importancia señalar que el autor de *El Príncipe* es también, como hemos visto, un republicano. Es igualmente relevante expresar, sin embargo, que su profesión de fe republicana no menos que su papel de consejero del príncipe, descansan en su obsesión por el saber político. Dicho de otro modo: es accidental que prefiera el gobierno de muchos o que no considere moralmente problemático que un príncipe nuevo renueve todas las instituciones y no deje con vida a la anterior familia, grupo o clase gobernante. Lo que verdaderamente le importa es el saber político, la descripción de los hechos, y sobre todo el Estado, independientemente de la forma de gobierno. Vistas así las cosas, y percatándonos de que no hay tensión entre republicanismo y monarquismo, sino un desarrollo de la política

como técnica desde un horizonte estatal, la verdadera tensión hay que ubicarla en el ensamblaje entre *virtú* y fortuna. Es necesario reservar un lugar en el concepto de lo político para la estrategia: saber cuándo y cómo actuar. Pero la política no se reduce a una técnica. La política de Maquiavelo se queda suspendida en el aire apenas se analiza desde un plano lógico. ¿Cómo adquirir la certeza de que se actúa correctamente? La respuesta de Maquiavelo es insuficiente. Sin embargo, nos ha enseñado un dispositivo para evitar la ingenuidad. Nos conduce a describir los hechos tomando como punto de partida la forma en que una sociedad se representa en seres humanos que actúan en términos de poder. Ahí veía Maquiavelo la profundidad de la labor del gobernante, de este artista de la política que nacía con el Renacimiento. Los materiales estaban a su disposición. Se trataba de pintar así un nuevo cuadro de la convivencia humana. Este nuevo arte que era la política tenía como meta la grandeza de la nación, la unificación del pueblo, la libertad entendida tanto como autonomía de la comunidad política estatal y también como superación de la naturaleza pusilánime, cobarde, soberbia y mediocre de los hombres. El príncipe o los gobernantes, entonces, debían actuar sobre la naturaleza humana para transformarla. El ejercicio del poder no era un fin en sí mismo, sino, antes bien, un medio para fines que Maquiavelo consideraba más altos. Tenemos así esbozado el cuadro básico de una racionalidad estratégica en clave política. Esta racionalidad estratégica se constituye con dos tipos de relaciones sociales: una, de carácter simétrico, en tanto que todos comparten la misma naturaleza; otra, de carácter asimétrico entre el príncipe o los gobernantes y todos los demás. Así, todos se dejarían conducir por sus impulsos naturales pero el conspicuo gobernante actuaría reconduciendo, a veces con buenas armas, a veces con buenas leyes, las acciones de los gobernados. El juego medios-fines se cumple; igualmente, se hace efectivo el juego estratégico de la conciliación de intereses dispares. No es casual que Maquiavelo se pronuncie por un gobierno mixto que articule las distintas partes de las que se

compone un Estado. En esto también consistirá la técnica de la política que se acerca mucho, curiosamente, a la imagen del gobernante tejedor que Platón nos regaló en su diálogo sobre *El político*.

En este contexto general deben ubicarse las afirmaciones de Maquiavelo en el sentido de que el príncipe tiene que aprender a ser no bueno para conquistar y conservar el poder. Los medios pueden ser moralmente malos, incluso abiertamente reprobables desde una moralidad de la convicción. El poder se rige, antes bien, por los criterios de efectividad. Pero incluso así el poder no es un fin *per se*; su conquista y conservación, de fines devienen medios para los fines de la grandeza de la comunidad política.

## El lobo excluido: Hobbes

Según el censor Marco Catón, era voz común en el pueblo romano, nada partidario de reyes por el recuerdo de los Tarquinius y por las ordenanzas de la ciudad, que todos los reyes eran del género de las bestias rapaces. Pero el propio pueblo romano, que había devastado casi todo el orbe de la tierra, desde los africanos y los asiáticos hasta los macedonios y los aqueos, y que había expoliado a otros muchos, ¿qué clase de bestia era? [...] Por cierto que con razón se han dicho estas dos cosas: *el hombre es un dios para el hombre*, y *el hombre es un lobo para el hombre* [...] Los dichos y hechos célebres de griegos y romanos han pasado a la historia no tanto por su razón como por su grandeza y, a menudo, por ese carácter de lobos que todos reprueban; y la historia arrastra a lo largo de los siglos tanto a los hechos públicos como a sus actores.

Thomas Hobbes, *El ciudadano* (1646)

Yo no aludo a los hombres, sino (en abstracto) a la sede del poder, como aquellas sencillas e imparciales criaturas del Capitolio romano, que con su ruido defendían a quienes estaban en él, no por ser ellos, sino por estar allí: pienso, pues, que no ofenderé a nadie sino a los que están fuera o a los que, estando dentro, los favorecen.

Thomas Hobbes, *Leviatán* (1651)

## Políticas del contrato

Contractualismo es el nombre genérico que ha sido asignado a un conjunto de ideas organizadas sistemáticamente referidas a la vida política y estatal moderna. Estas ideas no pretenden describir las situaciones históricas concretas de los diferentes pueblos, naciones y Estados, sino que apuntan a formular una interpretación; se sitúan, por tanto, no en el plano del relato histórico sino en el interpretativo y, a partir de ahí, también en el prescriptivo. Así entendido, el contractualismo es, ante todo, un gran modelo de interpretación de los fundamentos, esencia y fines de la vida política y especialmente de la existencia del Estado. Podemos afirmar con Norberto Bobbio y su escuela, que se trata de una fundamentación racional del Estado que, en cuanto tal, adquiere el estatuto de *modelo* interpretativo<sup>195</sup> o, como ha señalado José Rubio Carracedo, de un “constructo” del pensamiento:

El modelo ‘constructivo’ [...] no asume que los principios o reglas de lo justo, lo bueno, o lo útil tengan una existencia objetiva independiente, de tal modo que su descripción pueda ser juzgada falsa o verdadera conforme a criterios verificadores. Por el contrario, el modelo “constructivo” se basa en la racionalidad práctica, esto es, en la interpretación crítica de las preferencias, convicciones y conductas, tanto en el ámbito individual como en el “público”, mediante la “construcción” (constitución) de su génesis normativa. De ahí que adopten generalmente la forma de

<sup>195</sup> “Hablando de ‘modelo’ quiero dar a entender inmediatamente que en la realidad histórica un proceso de formación de la sociedad civil como el ideado por los iusnaturalistas jamás ha tenido lugar; en la evolución de las instituciones de las que ha nacido el Estado moderno se ha dado el paso del Estado feudal al Estado estamental, del Estado estamental a la monarquía absoluta, de la monarquía absoluta al Estado representativo; pero el Estado como un producto de la voluntad racional, como es al que se refiere Hobbes y sus seguidores, es una pura idea del intelecto”. Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. José F. Fernández Santillán, 1986, pp. 52 y 53.



un “contrato social” o una “posición original” fundacionales. Se trata de construir un modelo de racionalidad normativa a partir de las convicciones, preferencias o conductas comúnmente compartidas en un pueblo; pero la vigencia de, por ejemplo, una convicción fuertemente compartida no prejuzga su legitimación racional, sino que ésta se produce únicamente si aquélla se revela coherente con el modelo normativo elaborado mediante la construcción de los presupuestos en que se inscribe su existencia, construcción que los saca a la luz.<sup>196</sup>

Un modelo interpretativo no es, entonces, un retrato de la realidad empíricamente registrada por la conciencia sensible, sino una construcción analítica y sintética que elabora cuidadosamente el pensamiento dejando de lado un número indeterminado de datos fácticos. Sin embargo, la construcción del modelo no es arbitraria ni representa la simple idealización del deseo. Para que tenga utilidad teórica y práctica, un modelo debe fundamentarse en criterios lógicos y empíricos. Un modelo nunca se aplica a la realidad fáctica, pero su construcción debe tomar en cuenta los datos que esa realidad revela, so pena de perderse en la bruma de la utopía. Una utopía puede convertirse en un modelo de interpretación, siempre y cuando pase por el filtro analítico de la posibilidad lógica y empírica. De este modo, un modelo de interpretación idealiza situaciones fácticas al grado de convertirlas en imposibles empíricamente, pero cuidando en todo momento su posibilidad lógica dadas ciertas premisas. Por supuesto que esto se realiza sólo con el recurso a lo abstracto, es decir, aislando lo que se quiere estudiar respecto de sus condiciones empíricas de existencia. El pensamiento con pretensiones de validez científica hace uso recurrente de modelos, a partir de los cuales se examina la realidad fáctica.

<sup>196</sup> José Rubio Carracedo, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, p. 7.

En el estudio de los fenómenos humanos la construcción de modelos tiene una utilidad teórica y otra práctica. En cuanto a la primera, conviene señalar que un modelo contribuye a describir los hechos, a establecer un orden de importancia dentro de las innumerables representaciones propias de la conciencia sensible; con este recurso es dable encontrar el fundamento de una situación o el nudo de factores que están produciendo un hecho. En cuanto a la utilidad práctica, el modelo tiene el propósito de adelantar contrafácticamente situaciones ideales que los sujetos actuantes tendrían que tomar en cuenta si quisieran llegar a resultados deseados. En este punto, no es vano insistir en que un modelo, al ser una idealización, es inalcanzable empíricamente; sin embargo, como cuida su posibilidad lógica puede, respetando las premisas que requiere, abrir caminos de posibilidad intermedios entre la realidad fáctica y la idealización modélica. Un modelo, en consecuencia, es indispensable para la razón práctica, ya sea ésta traducida a la racionalidad instrumental, a la racionalidad estratégica o a la racionalidad comunicativa. Dice Franz Hinkelammert:

Esta construcción de mundos imposibles que alumbran a la formación de mundos posibles, no es sólo un problema de hoy sino que pasa visiblemente por toda la historia humana. El paraíso judío, la edad de oro de Platón, el cosmos griego, el cielo feudal medieval, son también mundos de este tipo de referencia a los cuales se forman sociedades reales, pese a que ninguno de estos mundos tiene un significado empírico directo en el sentido de haber existido o que vaya a existir alguna vez. No obstante, siempre aparece paralelamente a tales mundos concebidos, la ilusión de su significado empírico; la ilusión de que hayan existido alguna vez o de que existirán alguna vez en el futuro. Su construcción es una necesidad, en tanto que su interpretación empírica es una necesidad en la medida que se busca su realidad empírica en el curso del propio tiempo empírico [...] Por consiguiente, la ilusión de poder realizar sociedades perfectas es una ilusión trascendental que distorsiona el realismo político. Tal ilusión trascendental se supera

únicamente por una crítica que revele el carácter trascendental de los conceptos de perfección, pero sin pretender renunciar a ellos.<sup>197</sup>

Y es que, en efecto, ya sea simplemente para describir la realidad o para proyectar una acción deseada, la construcción de modelos ha sido un recurso inmanente del pensamiento. No sólo la *edad de oro* de Platón, como dice Hinkelammert, sino la propia *República* es, conscientemente, una construcción imaginaria que interpela a la realidad fáctica para señalar posibles vías de reforma. Incluso el realismo político más acendrado ha recurrido a modelos de interpretación en el plano teórico y en el práctico. Maquiavelo, como vimos en el capítulo anterior, dice que sus reflexiones no apuntan hacia repúblicas soñadas que jamás existieron ni existirán; sin embargo, a la hora de recuperar las lecciones de la historia romana de la Antigüedad, traza la silueta de un príncipe ideal que actuaría de tal o cual modo dadas ciertas situaciones concretas y específicas.

Ahora bien: es importante advertir que un modelo se nutre de los más variados componentes procedentes de diversas fuentes. La fuente más importante para la construcción de modelos que dan cuenta del mundo humano ha sido la mitología. El mito cuenta una historia fantástica fácilmente accesible acerca de los orígenes de un pueblo y, con ello, señala directrices de acción para el presente de una manera breve y sencilla. El mito nutre al modelo, pero el pensamiento constructor depura al mito racionalizándolo. La otra fuente importante para la construcción de modelos ha sido la proyección idealizada de aspectos o momentos de la realidad fáctica. Con esto quiero advertir que el modelo —en principio confeccionado para describir teóricamente la realidad empírica y para dotar de sustento a la acción práctica— puede derivar en una mitificación de la propia realidad que pretende analizar. De este modo el modelo se convierte en un relato legitimador. En consecuencia,

<sup>197</sup> Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José de Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2ª ed., 1990, pp. 28-29.

el modelo tiene una tercera utilidad: la legitimación política. En este plano, el propio modelo se puede convertir en un factor de la política misma.

Con base en estas consideraciones podemos referirnos ahora al modelo contractualista. Como modelo interpretativo, el contractualista se distingue de otras maneras de interpretar la política y el Estado. De forma destacada, se contrasta respecto del *modelo aristotélico*, del teológico elaborado básicamente por Santo Tomás de Aquino y también del modelo hegeliano. Lo que lo distingue y al mismo tiempo le da su carácter definitorio es el punto de partida que adopta, los elementos de los que se vale para fundamentar el Estado y los fines que asigna a las instituciones políticas de la sociedad.

200

En primer lugar, el punto de partida necesario del contractualismo es el individuo dotado de razón, de intereses, de autoconciencia de esos intereses y también de un conjunto de derechos inmanentes que le pertenecen por el simple hecho de ser: los derechos naturales.

Desde este punto inicial, en segundo lugar, el contractualismo construye la idea de una situación hipotética en la que vivirían los seres humanos si sólo se les considerara bajo este acervo de característica básicas. A esa situación o condición se le llama *estado de naturaleza*.

En tercer lugar, las condiciones en que se desenvuelve este *estado de naturaleza* hacen necesario el establecimiento de un acuerdo, convenio, pacto o contrato, que conduzca a una situación en la que, sin perder sus derechos naturales y sin menoscabo de la satisfacción de sus intereses, los hombres puedan disfrutar de una vida plena, segura y justa. El contrato proviene, entonces, del carácter racional de todos los individuos; por él se percatan de sus intereses y de la conveniencia de pasar a una nueva situación. Esta nueva situación se denomina, por contraste con el estado de naturaleza, estado civil, sociedad política o civil o llanamente *Estado*.

Conviene señalar, entonces, como primera aproximación que el modelo contractualista tiene una premisa y tres elemen-

tos básicos componentes. Su premisa es el individuo racional con derechos naturales y sus tres elementos constitutivos son: a) el *estado de naturaleza*, b) el contrato y c) el *estado civil*. No es aconsejable soslayar que el contenido específico de estos elementos varía según el autor de que se trate; empero, éstos son los momentos necesarios del modelo tomado como un todo y que lo distinguen respecto de otros.

Se pueden señalar ahora los contrastes principales que tiene el modelo contractualista respecto de otras construcciones teóricas. A diferencia del *modelo aristotélico*, el contractualista toma como punto de partida al individuo y no a la comunidad; en este sentido, el contractualismo es individualista mientras que el modelo aristotélico es organicista.

El contractualismo considera que el Estado no es natural sino artificial. Esto significa que los autores contractualistas entienden que el Estado es una creación o artificio de la racionalidad propia de los seres humanos. De hecho, al contrario de la visión del Estado como organismo comunitario y natural, Thomas Hobbes considera que el Estado es una gran máquina inventada por los hombres para la protección de su vida, su libertad y sus propiedades.

En esta misma línea de divergencias, el contractualismo considera al Estado como una asociación de individuos racionales y no como una comunidad de familias, aldeas y pueblos como lo concibe la visión organicista. Es con base en el individuo, esto es, de la parte que se constituye el todo, la asociación estatal, y no a la inversa, como sucede en el modelo aristotélico.

Un elemento adicional que no se puede pasar por alto en la serie de diferencias del contractualismo respecto al modelo aristotélico es el sentido ético de ambas proposiciones. Mientras que para el modelo aristotélico el fin o *telos* de la vida estatal es la necesaria reproducción de la vida —pero, sobre todo, el establecimiento de las condiciones de posibilidad para una vida buena y virtuosa—, el contractualismo pone el acento en que el fin de la asociación es la seguridad en el disfrute de la libertad y los bienes de los participantes en la asociación.

Aspectos tales como la felicidad y la virtud, que para el modelo aristotélico son fundamentales para la comprensión de la vida política, en el contractualismo, sin ser negados, son remitidos a la vida privada de los sujetos; lo que se establece a través de la vida política son únicamente las condiciones de posibilidad (en este caso de seguridad) para que, cada quien, a su modo, disfrute su vida privada como mejor le parezca.

Las teorías contractualistas surgieron en el horizonte de la ruptura de la concepción teocrática del mundo: ya no es aceptada la ley divina como guía de la vida de los hombres, pues ¿quién podría válidamente arrogarse el derecho de interpretar lo divino? En estas condiciones, el fundamento religioso es remplazado por la razón natural y surgen, en consecuencia, cuestionamientos cruciales que marcarán el desarrollo de la filosofía política. Por nuestra parte, revisaremos a continuación dos modalidades fundamentales de lo que llamamos “políticas del contrato”, ilustrativas de los desarrollos clásicos propios de la época moderna. El inglés Thomas Hobbes será el referente de este capítulo y el alemán Immanuel Kant del siguiente.

202

### El original “hombre de los lobos”

Si hay alguna teoría que sirva de referente apropiado del contractualismo es, sin duda, la de Thomas Hobbes. El filósofo inglés nació el 5 de abril de 1588 y murió el 4 de diciembre de 1679. Impregnado del espíritu científico de su época, el gran intento de Hobbes fue elaborar una ciencia sobre el comportamiento de los seres humanos en relación.<sup>198</sup> Su horizonte de comprensión estuvo constituido, en lo esencial, por el nominalismo, la indagación por la causalidad y las leyes físicas del movimiento. El nominalismo era una posición filosófica que sostenía que mediante las operaciones lógico-lingüísticas se

<sup>198</sup> M.M. Goldsmith, *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. Jorge Issa González, 1988.

unían las representaciones confusas y desordenadas que los sentidos reportan del contacto con el mundo exterior. La realidad natural es infinita de suyo y, para ser entendida, se requiere delimitarla definiéndola, es decir, poniéndole fines o límites a través de las palabras. “La tesis de que los instrumentos lógicos no provienen de una cierta realidad ontológica, sino que son el producto del poder y la facultad de la mente del hombre, propia de la lógica occamista, es mantenida por Hobbes”.<sup>199</sup> En cuanto a la física que junto con la matemática fue siempre el referente típico de lo científico, Hobbes se plegó al principio según el cual no existe en el mundo más que una forma de realidad que es el movimiento de los cuerpos.<sup>200</sup>

La obra sistemática de Hobbes fue coherente con este horizonte de comprensión. En primer término, trató de establecer las leyes de los cuerpos en general. Sobre esta base, pretendió determinar las leyes de la naturaleza humana y, finalmente, las leyes del ciudadano. Unas se derivaban de las otras. De esta manera, las leyes de la convivencia humana, es decir, del

<sup>199</sup> Agustín González Gallego, *Hobbes o la racionalización del poder*, Barcelona, España, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1981, p. 29. De hecho, la tesis de Guillermo de Ockham en su aspecto más radical indica que es posible un conocimiento verdadero de una cosa que podría no existir. “Esta hipótesis teológica basta para sembrar una duda radical sobre la unión del sujeto al objeto, sobre la causalidad objetiva, formal o eficiente, de la cosa sobre el sujeto en el acto de conocer, en una palabra, sobre la objetividad del conocer [...] Ninguna relación, en efecto, posee realidad para Ockham, y puesto que la causalidad es un modo de relación, tampoco la causalidad tiene más. Es imposible, por consiguiente, demostrar que una cosa exterior pudiera ser causa, en el sentido que fuese, del acto de conocer. Lo que funda, en efecto, el tema de la *notitia intuitiva rei non existentis*”. André de Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Madrid, España, Istmo, tr. Valentín Fernández Polanco, 2002, pp. 58-59.

<sup>200</sup> En la primera parte de los *Elementos de derecho natural y político*, Hobbes examina la forma en que la mente, el cerebro o el alma recibe los estímulos de los objetos externos a través de los sentidos. Afirma, por ejemplo, que el ruido o el color no son cualidades de los objetos sino resultados subjetivos de los movimientos externos que repercuten en el cerebro. También revisa el recuerdo, la memoria y el sueño. Esta parte tiene el propósito, según parece, de examinar la manera en que se construye el conocimiento, pero también de explorar aquello que cae en el registro de la *naturaleza humana*. Parece como si asistiéramos al punto central de un vértice.

cuerpo artificial, construido, que es el Estado, eran el resultado de la operación de las leyes físicas de los cuerpos en general, sistematizadas por la geometría y la mecánica, y de las leyes de la naturaleza humana comprendidas por la fisiología y la psicología. Hay que advertir, sin embargo, que este orden lógico fue invertido en la redacción de los textos. Es de sobra conocido que Hobbes comenzó con la política y, desde ahí, emprendió el estudio de los cuerpos en general. En 1629, tradujo la *Historia de la guerra del Peloponeso*, de Tucídides; en 1640, compuso los *Elementos de Derecho Natural y Político*; en 1642, redactó el *De Cive* y, en 1651, vio la luz el *Leviatán*. No fue sino hasta 1655 que escribió *De Corpore*. ¿Representa esta inversión del orden lógico algo significativo desde el punto de vista doctrinal? Podría pensarse que el interés fundamental de Hobbes era político antes que científico, pero esta respuesta soslayaría que el principal esfuerzo del pensador inglés se dirigió a fundamentar cada una de sus tesis políticas en supuestos considerados como científicos.<sup>201</sup> El asidero de este esfuerzo fue una diferencia crucial: la que existe entre el conocimiento verdadero y el dogmatismo. Esta diferencia estaba basada en el diagnóstico según el cual los elementos principales de la naturaleza humana son la razón y la pasión.

<sup>201</sup> Hobbes vivió la preparación y el estallido de la guerra civil inglesa que culminó con la ejecución del rey Carlos I en 1649. Esa guerra, inseparablemente política y religiosa, fue la expresión más dramática del problema teológico-político en su forma posmedieval. Esta expresión que encierra grandes períodos de violencia extrema, desembocan en tres cuestionamientos de gran importancia: 1) ¿Cuál es la función del rey; 2) ¿Qué sentido tiene la institución monárquica?; y, 3) ¿Cuál es el lugar de la religión en la definición del cuerpo político? Estas preguntas exigían respuestas inmediatas. El filósofo inglés no podía esperar. El propio Hobbes señala que estaba siguiendo el orden lógico de su investigación cuando su patria, “unos años antes de estallar la guerra civil, hervía en discusiones acerca del derecho del poder y de la obediencia debida por los ciudadanos, precursores de la guerra que se avecinaba, lo cual fue la causa de aplazar lo demás y madurar y terminar esta tercer parte. Así sucedió que lo que iba a estar en último lugar apareciese en el primero cronológicamente; sobre todo porque pensaba que, al estar fundado en principios propios conocidos por la experiencia, no necesitaba de las anteriores”. Thomas Hobbes, *El ciudadano*, Barcelona, España, Debate, tr. Joaquín Rodríguez Feo, 1993, p. 10.



La razón funda el conocimiento matemático y está libre de disputas; la pasión, en cambio, funda el dogmatismo y en ella interviene el interés de los hombres. En el conocimiento de tipo dogmático, agrega Hobbes, no hay nada que no pueda discutirse. Por supuesto que esto implica que Hobbes pretende ponerse por fuera y por encima del conocimiento dogmático y hacer que su teoría quede *libre de disputas*, porque estaría fundada científicamente. Quizá si se aplicara al propio autor sus sentencias sería fácil demostrar que sus verdades científicas sobre la vida política están ya políticamente mediadas. Pero dejemos por el momento esta cuestión para exponer el contractualismo de Hobbes y su correspondiente noción de política.

205

### Estado de naturaleza

En Hobbes el estado de naturaleza es una hipótesis que posee dos dimensiones. Por un lado, alude a la *naturaleza humana* referida a lo que en todo tiempo y lugar caracterizaría a los hombres. En su determinación de animales los hombres desean todo lo que les agrada y huyen con miedo de lo que les causa dolor. Con todo, “las afecciones del ánimo que provienen de la naturaleza animal no son en sí malas, pero sí lo son a veces las acciones que de ellas provienen, a saber cuando son nocivas y contrarias al deber”.<sup>202</sup> De este modo, el hombre no es malo por naturaleza. Y, de acuerdo con el concepto de naturaleza de Hobbes, el hombre tampoco es político por naturaleza. Esto no significa que Hobbes desconozca que los seres humanos no podrían sobrevivir aisladamente:

no niego que los hombres por naturaleza tiendan a asociarse unos con otros. Pero las sociedades civiles [*societales civiles*] no son meras agrupaciones [*congressum*], sino alianzas, y para conseguir las son necesarios la lealtad y los pactos [...] Por consiguiente,

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 8.

el hombre se hace apto para la sociedad no por naturaleza sino por educación.<sup>203</sup>

Para la construcción del Estado, entendido éste como una asociación, no es suficiente la mera naturaleza; es necesario el recurso a una constelación ética.

En cuanto ser natural el hombre busca el placer y evita el dolor. Esta dimensión del estado natural explica uno de los motivos por los cuales los hombres entran en conflicto. En el estado de naturaleza todos los hombres tienen derecho a todo. He ahí el aspecto fundamental del derecho natural hobbesiano, que el autor define como “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y, por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin”.<sup>204</sup> Esta libertad natural de los hombres los hace iguales en cuanto a sus posibilidades de alcanzar sus propósitos.

De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Ésta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que los conduce al fin [...] tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro.<sup>205</sup>

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>204</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. Manuel Sánchez Sarto, 1982, p. 106. Para Hobbes es muy importante distinguir entre el derecho natural, ya definido, y la *ley natural* que es “un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada”. *Ibid.* Así, el derecho natural queda asociado con la libertad y la ley natural con la prohibición.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 101.

Nace así, como consecuencia de la constitución natural de los hombres, pero también como resultado lógico del derecho natural, la guerra de todos contra todos. Por eso, la vida en el estado de naturaleza es “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”.<sup>206</sup>

Existe otra dimensión del estado de naturaleza que podríamos plantear como la situación abstracta en la que se hallarían los seres humanos fuera de toda sociedad, es decir, de no existir el orden estatal. Consecuencia lógica de la naturaleza humana, el modelo del estado de naturaleza es un estado de guerra de todos contra todos, bajo la premisa de que “el hombre es el lobo del hombre”. Se entiende, entonces, que el estado de naturaleza está signado por la igualdad de los lobos entre sí. La mutua desconfianza sería la condición de la existencia humana de no haber una autoridad común, que toque las sensibles fibras del miedo, que someta a todos por igual.<sup>207</sup>

Conviene poner atención en que el estado de naturaleza en cuanto condición natural del hombre presenta un límite sintetizado en la ley natural. La ley natural que Hobbes considera suprema es la de la conservación de la vida y, por lo tanto, la búsqueda de la paz. Hobbes equipara la ley natural con la ley moral y a ambas con la ley divina. Así, la recta razón hace dictámenes que son las leyes naturales. La ley natural

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>207</sup> Hobbes ubica tres razones principales del conflicto entre los seres humanos: la competencia, la desconfianza y el deseo de gloria. Desde una perspectiva crítica, C. B. Macpherson señala: “la cuestión a propósito de la cual la competencia y la desconfianza conducirían a una guerra de todos contra todos, es la civilizada cuestión de la tierra cultivada y las ‘moradas convenientes’. [Así], la condición natural de la humanidad se halla en el interior de los hombres actuales, no aparte, en una época o en un lugar lejanos”. *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, España, Fontanella, 1979, p. 33. Este autor es el representante clásico de toda una corriente de interpretación según la cual los conceptos abstractos de Hobbes tienen una referencia histórica concreta. Así por ejemplo, el estado de naturaleza no atendería a la abstracta y universal naturaleza humana sino, específicamente, a la naturaleza del hombre en el capitalismo. La guerra de todos contra todos no sería sino la competencia capitalista.

es una cierta razón acerca de lo que se ha de hacer u omitir para la conservación, a ser posible duradera, de la vida y de los miembros [...] La primera y fundamental ley de la naturaleza es que hay que buscar la paz donde pueda darse; y donde no, buscar ayudas para la guerra.<sup>208</sup>

En síntesis, de este modo el estado de naturaleza representa la condición natural de los hombres llevada al plano de lo psíquico, desde donde se los caracteriza como orientados por el *afán de poder* que consiste en la natural codicia de todos por apropiarse de las cosas que procuran placer. Simultáneamente, el estado de naturaleza tiene inoculado un principio que permite salir de él, a saber: la razón natural que lleva a los hombres a buscar la paz, es decir, a evitar la muerte violenta. Es muy claro aquí que la razón se imbrica con el miedo y el resultado es de esperarse; los hombres, por naturaleza, comprenden la necesidad de establecer pactos para garantizar su seguridad y el disfrute de sus bienes.

## El pacto

Para que pueda darse el tránsito desde el estado de naturaleza a otro estado donde imperen el orden, la armonía y la paz, es decir, a un Estado civil, es necesario un pacto de todos con todos con el fin de formar un poder común, coercitivo, indispensable para garantizar la nueva situación así instituida:

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos,

<sup>208</sup> Hobbes, *El ciudadano*, p. 23.

puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Ésta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es súbdito suyo.<sup>209</sup>

209

—

Si el estado de naturaleza era una situación de lobos en conflicto según la metáfora de Hobbes, la instauración del Estado civil implicaría la persistencia de un lobo situado por fuera y

<sup>209</sup> Hobbes, *Leviatán...*, pp. 140-141.

por encima del todo ciudadano. El lobo excluido concentraría el derecho de todos los demás a autogobernarse y, especialmente, su derecho a hacerse justicia por su propia mano frente a las injurias recibidas. El lobo excluido sigue siendo un lobo, pero es en su carácter de excluido que todos los demás adquieren la cualidad de ciudadanos.

El pacto de Hobbes rompe con la tradición. No es un pacto entre Dios y su pueblo ni entre el monarca y sus súbditos. En estos pactos el elemento fundamental era la obediencia a cambio del cuidado y la protección. Desde una perspectiva lógica, en estos pactos se da la preexistencia tanto de Dios o del rey como del pueblo o de los súbditos. En contraste, Hobbes considera que el pacto es múltiple y entre iguales. Son muchos pactos recíprocos de todos con todos los que darán vida a la nueva situación estatal. En el mismo movimiento se genera una figura abstracta que concentrará todo el poder. El Estado, obviamente, no es sólo esa figura abstracta sino la asociación de todos con todos cuyo núcleo es un referente abstracto que concretará el poder soberano.

El genio de Hobbes consiste, como señala Miguel Ángel Rodilla, en que ejecuta una hábil maniobra con la tradición. Recupera la vieja doctrina del pacto entre el rey y los súbditos para fundar un contractualismo moderno que fundamenta el poder absoluto del soberano. Por otro lado, se vale del lenguaje de la filosofía del derecho natural, para desarrollar la doctrina contraria, es decir, el positivismo jurídico. En suma, Hobbes retoma la tradición, pero en sus manos adquiere otras características y posee otras consecuencias. La doctrina pactista defendía la limitación del poder del rey y el derecho de resistencia de los súbditos frente al uso tiránico del poder.<sup>210</sup> Pues bien,

<sup>210</sup> La idea del pacto evolucionó notablemente. Del origen mítico teológico del pacto de Dios con su pueblo elegido, propio de la tradición judía y del cristianismo de los orígenes, pasó a la tesis de que el rey está sometido a la ley divina y, por ende, está obligado a preservar la vida virtuosa de su pueblo. Para el estudio de esta evolución, *vid.* Antony Black, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1996. Hay que indicar

en el pensamiento de Hobbes esta doctrina va a servir exactamente para deshacer cualquier limitación al poder del príncipe y para anular cualquier derecho de resistencia. Por otro lado, el programa iusnaturalista clásico se convierte en positivismo jurídico.<sup>211</sup> El pacto hobbesiano, en consecuencia, sintetiza la tradición, pero la proyecta para dar cuenta de la naturaleza del Estado moderno.

## El Estado y la soberanía

Por supuesto, el elemento fundamental del Estado es el poder soberano con carácter absoluto que concentra los derechos que cada uno de los particulares poseía en el estado de naturaleza. Lo más característico del poder soberano es que condensa la violencia, elabora las leyes, las aplica y está facultado para ser el juez supremo.

211

El compendio de esos derechos de soberanía, es decir, el uso absoluto de la espada en paz y en guerra, la elaboración y derogación de las leyes, la suprema judicatura y la decisión en todos los debates judiciales y deliberativos, el nombramiento de todos los magistrados y ministros, junto con los demás derechos inherentes a la misma, hace que *el poder soberano sea tan absoluto en la república como*

---

que hubo importantes variaciones epocales y espaciales del pacto de protección y obediencia entre el monarca y sus súbditos. Este pacto, de cualquier manera, era entendido de manera tan amplia que podía abarcar la teoría ascendente del gobierno (el poder transita de abajo hacia arriba, del pueblo al rey) o la descendente (el poder viene de Dios y, a través del ungimiento y la coronación, coloca al rey como depositario del supremo poder divino para la protección y guía de su pueblo). Vid. Walter Ulmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, España, Ariel, tr. Rosa Vilaró Piñol, 1997.

<sup>211</sup> Miguel Ángel Rodilla, “Estudio introductorio”, en Thomas Hobbes, *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, Madrid, España, Tecnos, tr. Miguel Ángel Rodilla, 1992.

*el que, antes de crearse la comunidad, tenía todo hombre de hacer o no hacer lo que consideraba bueno.*<sup>212</sup>

Sin este poder soberano absoluto es inconcebible el Estado. De manera más contundente y lapidaria, Hobbes afirma en el *Leviatán*:

Una cuarta opinión repugnante a la naturaleza de un Estado es que quien tiene el poder soberano esté sujeto a las leyes civiles. Es cierto que los soberanos están sujetos, todos ellos, a las leyes de la naturaleza, porque tales leyes son divinas y no pueden ser abrogadas por ningún hombre o Estado. Pero el soberano no está sujeto a leyes formuladas por él mismo, es decir, por el Estado, porque estar sujeto a las leyes es estar sujeto al Estado, es decir, al representante soberano, que es él mismo; lo cual no es sujeción sino libertad de las leyes. Este error que coloca las leyes por encima del soberano, sitúan también sobre él un juez, y un poder para castigarlo; ello equivale a hacer un nuevo soberano, y por la misma razón un tercero, para castigar al segundo, y así sucesivamente, sin tregua, hasta la confusión y disolución del Estado.<sup>213</sup>

Pero debemos insistir en que el poder soberano no es el Estado sino uno de sus elementos constitutivos, el elemento fundamental. El Estado también es la asociación de los ciudadanos unidos mediante el pacto.

La primera consecuencia que brota de esta forma de entender al Estado es que la ciudadanía se constituye como tal únicamente frente a una figura negativa que sigue conservando su antiguo carácter, lo cual significa que la unidad de los ciudadanos ha de mantenerse sólo a condición de la presencia de un elemento excluido del conjunto, es decir, de un *no ciudadano*, cuyas características esenciales serán su carácter unitario y su

<sup>212</sup> Thomas Hobbes, *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, España, Centro de Estudios Constitucionales, tr. Dalmacio Negro Pavón, 1979, p. 261.

<sup>213</sup> Hobbes, *Leviatán*..., p. 266.



poder absoluto. Esta figura del soberano puede encarnarse en una persona o en asamblea: ello se inscribe en otro nivel, más concreto, de la existencia del Estado. Por esta razón, el Estado puede adquirir la forma de una monarquía, la de una aristocracia o la de una democracia. El poder soberano, de cualquier forma, seguirá siendo uno.

La segunda consecuencia que debemos extraer consiste en la comprensión de que la multitud de hombres alcanza la unidad, es decir, llega a ser un Estado, únicamente cuando es representada por una persona abstracta:

Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es, en efecto, la *unidad* del *representante*, no la unidad de los representados lo que hace la persona *una*, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud.<sup>214</sup>

213

Con esto Hobbes invierte la lógica con la que estamos habituados a pensar la unidad del Estado y la cuestión de la soberanía. En efecto, es común pensar que el representante es siervo de los representados. En la lógica estatal desarrollada por Hobbes, en cambio, es la figura del representante la que, retroactivamente, da unidad al cuerpo de ciudadanos. Dicho con otras palabras, el Estado de los ciudadanos queda sostenido por un elemento no ciudadano que, simultáneamente, quedará puesto como soberano. El soberano, es decir, el no ciudadano o, si se quiere, el lobo excluido, dará las leyes y no se someterá a ellas:

La primera señal infalible de la soberanía absoluta de un hombre o de una asamblea de hombres, consiste en que ninguna otra per-

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 135.

sona natural o jurídica tenga derecho a castigarles o a disolver esa asamblea. Pues quien no puede ser castigado legalmente, tampoco puede ser resistido legalmente; de modo que el que posee este derecho dispone de poder coercitivo sobre el resto de la comunidad y puede, por tanto, moldear y gobernar como le plazca sus acciones; lo cual equivale a soberanía absoluta. Por el contrario, quien puede ser castigado por otro dentro de una comunidad, o la asamblea que puede ser disuelta, no son soberanos.<sup>215</sup>

Si nos atenemos a la terminología hobbesiana diríamos que el soberano es un lobo particular puesto como universal. En sí mismo es como los otros. Sin embargo, ha quedado puesto como un lugar vacío susceptible de ser llenado por un personaje dinástico, por un monarca electo, por un aristócrata designado, por un comité de iniciados, por un grupo ministerial, por una élite gobernante, por un militar, por un oligarca, por un presidente, por un ministro. De cualquier modo, la figura del lugar vacío, metaforizada aquí como la del lobo excluido, denota un significante sin significado, o cuyo único significado es servir de referencia a todos los otros: para que todos queden puestos como ciudadanos requieren una figura única, un denominador común, cuyo rasgo específico es el que no sea un ciudadano. Es una figura abstracta y nadie en concreto. Es lo de menos quién ocupe ese lugar. De todo esto, lo más importante aquí es el proceso de generación de esa excepción constitutiva, es decir, cómo es que un elemento particular se convierte en el común denominador excluido puesto como universal. Para Hobbes hay dos vías para instaurar un Estado: por pacto, contrato o convenio, o por adquisición y conquista. En la fuente del primero está una combinación de miedo y razón; en la del segundo está la violencia originaria. A la primera vía el filósofo inglés le concedió el título de político; en cambio, la segunda no era política sino despótica. Basta con recordar que tanto el estado de naturaleza como el propio pacto son ficciones, para

<sup>215</sup> Hobbes, *Elementos...*, p. 266

percatarse de que la instauración de un orden estatal es siempre el resultado de la imposición violenta de principios, criterios y verdades de un particular sobre el resto de particulares, para instaurarse como universal.

En el estado de naturaleza, donde cada hombre es su propio juez y difiere de otros en lo referente a los nombres y apelativos de las cosas, de forma que de esas diferencias surgen disputas y alteraciones de la paz, resulta imprescindible encontrar una medida común para todo lo que pueda ser objeto de controversia; como, por ejemplo, a qué debe llamarse recto, a qué bueno, a qué virtud, a qué poco, a qué *meum* y *tuum*, a qué una libra a qué un cuarto, etc. Pues los juicios privados pueden diferir en esas cosas produciéndose la controversia. Esta medida común es, según algunos, la recta razón; con cuya opinión estaría de acuerdo si pudiera encontrarse o saberse tal cosa in *rerum* natura. Pero, generalmente, los que apelan a la recta razón para decidir una controversia se refieren a la suya propia. Por tanto, al ver que no existe la recta razón, resulta necesario que ocupe su lugar la razón de algún hombre o la de algunos; pero ese hombre u hombres son aquel o aquellos que tienen el poder soberano, según ya hemos probado. En consecuencia, las leyes civiles constituyen para todos los súbditos la medida de sus acciones, las que determinan si son justas o injustas, beneficiosas o perjudiciales, virtuosas o viciosas; de forma que el uso y definición de todos los nombres sobre los que no se esté de acuerdo y que inclinen a la controversia debiera establecerse según esos criterios.<sup>216</sup>

215

Desde esa posición de universalidad se construye retroactivamente el orden estatal. Por eso, es el poder soberano del Estado el que dicta lo que ha de ser considerado como verdadero, bueno y justo. Por eso también es el poder soberano del Estado el que en tanto verdadero autor (autoridad) hace retroactivamente a los ciudadanos en cuanto tales. Si en un

<sup>216</sup> *Ibid.*, pp. 366-367.

primer momento los autores (los individuos pactantes) hicieron al soberano (actor, representante), en el momento crucial la relación se invierte y el actor crea retroactivamente a los ciudadanos:

Así, el yo autor aparentemente ‘de partida’, el que, si creemos a la ficción del contrato a la Hobbes, fue al encuentro de su vecino para sellar con él el acuerdo inicial, aquél a quien quisiéramos creer más cercano a un ‘yo’ pleno y entero de donde provendría todo lo que siguió, ese ‘yo’ es, él, *una perfecta ficción*. Apenas entrevista, ya ha desaparecido. Porque no estuvo allí mas que el tiempo de iniciar un pacto que, acordado una línea más lejos, lo transformó subrepticamente en algo que no está muy alejado de la ‘cosa autorizada’. Una vez que el *representante* común ha sido emplazado, aquél que es necesario seguir llamando el yo autor está marcado con una alteridad interna, un *repliegue* que ya no lo abandonará, ese repliegue que lo vincula con el yo soberano con el cual forma *una* persona ficticia.<sup>217</sup>

216

Aquí se desarrolla el razonamiento del uno excluido de la serie para que el conjunto tenga coherencia. Dicho con otras palabras, para que exista el Estado es necesario que uno de los ciudadanos se salga del conjunto ciudadano y conserve, concentrado, el estado de guerra. Esta conservación concentrada del estado de guerra es otra forma de llamar al poder soberano absoluto.

Dos tiempos, uno lógico y otro cronológico, confluyen para mostrar que la fuente de la ley no es legal, y que la base de un orden estatal racional es la no razón de la violencia. Es el mandamiento lo que hace al pecado; es la ley lo que constituye al crimen. Pero en esta lógica, es la ley misma un crimen particular puesto como universal, frente al cual los crímenes particulares llegan a ser efectivamente particulares. En suma, el Estado civil

<sup>217</sup> Guy Le Gaufey, *Anatomía de la tercera persona*, México, Epele, tr. Silvia Pasternac, 2000, p. 130.

no es otra cosa sino el estado de guerra llevado al extremo de su negación. El estado de guerra se conserva, pero condensado en la figura del soberano y situado por fuera de la asociación.

### Soberano absoluto y relativismo

Es muy importante señalar que la filosofía política de Hobbes encierra una contradicción fundamental en su propia formulación. Por una parte, desarrolla una minuciosa descripción de la naturaleza humana que lo lleva a considerar, como hemos visto, que el estado natural de los hombres es el de la guerra de todos contra todos. En congruencia con esto, formula la idea del pacto como forma racional de salir del estado de naturaleza. Por otra parte, Hobbes admite que el buen funcionamiento del pacto requiere de atributos morales, específicamente, de la lealtad y del respeto a los pactos. Los pactos deben ser cumplidos. Con todo, al parecer esto no es suficiente. Hobbes no se fía. Entonces recurre a pensar la necesidad de un poder único absoluto cuya sola presencia obligue a cumplir los pactos. En estas condiciones, ¿es la razón o es verdaderamente el miedo el que sostiene en última instancia al Estado?

Pero no está aquí la contradicción a la que me refería que es más perniciosa porque está instalada en el corazón mismo de la fundamentación de Hobbes. El filósofo inglés sostiene, como hemos visto, que hay dos modos de instaurar el Estado: por pacto y por conquista. Si es por pacto, el procedimiento de constitución del Estado es político. Si es por conquista, se entiende que, por violencia, entonces el procedimiento es despótico. Ahora bien, ya dijimos que tanto el estado de naturaleza como el pacto son ficciones, construcciones teóricas que tienen la intención básica de poner orden lingüístico a la empiria o realidad fáctica, es decir, a los hechos. Pero si son ficciones toda la realidad fáctica se inscribe en el orden del despotismo y no de la política, salvo retroactivamente, cuando se despliega un discurso que justifique y legitime una situación de hecho. Esto

se demuestra con claridad si nos referimos a lo que podríamos llamar el relativismo de Hobbes, es decir, el reconocimiento de que en política lo verdadero, lo bueno y lo justo se instaura por la fuerza desde el poder soberano del Estado:

si alguien [...] mostrase con los más firmes argumentos que no hay doctrina alguna auténtica de lo justo y lo injusto, de lo bueno y lo malo, fuera de las leyes establecidas en cada Estado, y que no hay que preguntar a nadie a no ser a quienes el poder supremo ha encargado la interpretación de sus leyes, si una acción ha de ser justa o injusta, buena a mala, ese tal no sólo mostrará el camino real de la paz sino las sendas tenebrosas y oscuras de la sedición, que es la cosa más útil que pudiera pensarse.<sup>218</sup>

218

Así las cosas, es el que tiene el poder quien configura la verdadera dimensión del orden estatal y, con él, lo que ha de entenderse por bueno y justo. En el orden de lo político lo que vale es no la sabiduría o la verdad sino el poder de imponer la ley y su cumplimiento:

No es la sabiduría sino la autoridad la que hace la ley [...] nadie puede hacer una ley sino el que tiene el poder legislativo. Que el Derecho haya sido afinado por hombres graves y doctos, entendiéndolo por tales a los profesionales del Derecho, es algo manifiestamente falso; puesto que todas las leyes de Inglaterra han sido hechas por los reyes de Inglaterra, consultando a la nobleza y los comunes del Parlamento, de los cuales ni siquiera uno de cada veinte era un docto jurista [...] No es, pues, la palabra de la ley, sino el poder de quien tiene la fuerza de una nación lo que hace efectivas las leyes. No fue Solón quien hizo las leyes atenienses, aunque fuera él quien las ideó, sino el supremo tribunal del pueblo; ni los juristas romanos los que hicieron el Derecho imperial de la época de Justiniano, sino Justiniano mismo.<sup>219</sup>

<sup>218</sup> Hobbes, *El ciudadano*, p. 7.

<sup>219</sup> Hobbes, *Diálogo...*, pp. 10-11.

Podríamos decir, entonces, que el orden estatal es comprendido, en lo esencial, como una convención articulada lingüísticamente desde una cúspide de poder. En consecuencia, esta vida política estatal no depende de verdades científicas ni de la sabiduría de los gobernantes, sino de que las leyes, ordenanzas y normas de los soberanos sean asumidas por los gobernados como adecuadas, necesarias, justas, buenas y, entonces, dignas de ser obedecidas. La expresión más elocuente de este relativismo, queda expuesta cuando hace el tratamiento de las distintas formas de gobierno. Para él, rompiendo con la tradición, no hay seis sino sólo tres formas de gobierno: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Que clásicamente hayan sido tratadas otras tres formas de gobierno obedece a un juicio de relatividad:

219

Existen otras denominaciones de gobierno, en las historias y libros de política: tales son, por ejemplo, la *tiranía* y la *oligarquía*. Pero éstos no son nombres de otras formas de gobierno, sino de las mismas formas mal interpretadas. En efecto, quienes están descontentos bajo la *monarquía* la denominan *tiranía*; a quienes les desagrada la *aristocracia* la llaman *oligarquía*; igualmente, quienes se encuentran agraviados bajo una *democracia* la llaman *anarquía*, que significa falta de gobierno.<sup>220</sup>

Las denominaciones negativas de los tres tipos de gobierno se deben, indica Hobbes en *El ciudadano*, a que

los hombres acostumbran significar con los nombres no sólo las cosas sino a la vez las propias *pasiones*, como el *amor*, el *odio*, la *ira*, etc.; de donde resulta que lo que uno llama *democracia* otro lo llama *anarquía*; lo que uno llama *aristocracia*, otro *oligarquía*, y al que uno llama *rey*, otro le llama *tirano*. Por eso con estos nom-

<sup>220</sup> Hobbes, *Leviatán...*, p. 151.

bres no se designan formas distintas de gobierno sino *distintas opiniones* acerca del gobernante.<sup>221</sup>

La política, diremos interpretando las lecciones de Hobbes, es una confrontación lingüísticamente articulada por la legitimidad del mando en una asociación estatal. En ella no existen los juicios de valor absoluto sobre la bondad o la justicia sino, a lo sumo, opiniones devenidas hegemónicas con validez relativa en tanto se mantenga el orden, es decir, en tanto no estalle la guerra civil, la vuelta al estado de naturaleza donde la lucha de opiniones y de sentidos por las palabras se expresa de manera violenta, situación en que la palabra se trueca por el fusil y la elocuencia por la aniquilación del enemigo. Es la fuerza organizada estratégicamente la que la que construye un orden legal, desde una posición privilegiada, desde fuera del orden creado. La metáfora de esa posición es, precisamente, la del lobo excluido.

220

—

<sup>221</sup> Hobbes, *El ciudadano...*, p. 69.



# La política trascendental: Kant

La verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral, y, aunque la política es por sí misma un arte difícil, no lo es, en absoluto, la unión de la política con la moral, pues ésta corta el nudo que la política no puede solucionar cuando surgen discrepancias entre ambas. [...] toda política debe doblar su rodilla ante el derecho, si bien cabe esperar que se llegará a un nivel, aunque lentamente, en que la política brillará con firmeza.

Immanuel Kant

## Lo trascendental necesario

En cierto sentido, el pensamiento kantiano es la cumbre de la filosofía subyacente a la política del procedimiento. De inmediato brota la importancia de la construcción de un concepto de política que no está directamente derivado de la experiencia del poder. La forma en la que Kant concibe la separación entre los datos de la experiencia y las condiciones formales del conocimiento *más allá* de la experiencia, plantea al menos la posibilidad de pensar la política desde una perspectiva trascendental.<sup>222</sup> Esta posibilidad se concreta en la construcción de tres

<sup>222</sup> “Las máximas políticas no deben partir del bienestar y de la felicidad que cada Estado espera de su aplicación, no deben partir, por tanto, del fin que cada Estado se propone, no deben partir de la voluntad como supremo principio de la sabiduría política (aunque principio empírico) sino del concepto puro del deber

niveles en la ubicación de lo político. El primero, sumamente abstracto, ubicaría lo político en el terreno de la razón práctica y, con ello, dentro de las coordenadas de la ética plasmada en el imperativo categórico. La libertad de la voluntad formalmente limitada y puesta en armonía con los imperativos categóricos, establecería lo político como el lugar de la construcción de un orden racional de convivencia humana basada en la libertad positiva de todos, en la consideración de todos como fines en sí mismos y en el establecimiento de la paz tanto en el interior de cada Estado como en las relaciones interestatales. Éste sería el nivel de la política éticamente formulada. Aquí tendrían su lugar las condiciones de posibilidad de la elaboración de la ley, planteada en términos de la labor del legislador orientado por la lógica del *como si*. Un segundo nivel, más concreto, plantearía a lo político como la doctrina ejecutiva del derecho, que implicaría, claro está, la organización del respaldo coercitivo de la ley y su aplicación. Existiría, por último, un tercer nivel, referido a la realidad humana determinada antropológica y psicológicamente y expresada en la insociable socialidad, en su fuste torcido y en la necesidad de un amo. En conjunto, todo esto significa que la gran contribución kantiana consistió en armonizar la virtud y el procedimiento en una unidad coherente expresada en una formulación racional y universal.

El interés principal que despierta la reflexión política kantiana radica, pues, en la desvinculación de la política respecto de determinaciones empíricas de carácter antropológico o psicológico y su incardinación en el terreno de la razón práctica. Para comprender esto es necesario exponer el esfuerzo kantiano por hacer que la razón pudiera determinar la voluntad para la acción humana en las relaciones intersubjetivas. El orden político sería el resultado de la razón, específicamente del uso práctico de la razón. Frente al imperio de lo empírico,

---

jurídico, sean cualesquiera las consecuencias físicas que se deriven (a partir del deber, cuyo principio está dado *a priori* por la razón pura". Immanuel Kant, *La paz perpetua*, Madrid, España, Tecnos, Colecc. Clásicos del Pensamiento, tr. Joaquín Abellán, 2ª ed., 1989, p. 58.

de los hechos políticos tal y como se presentan a los sentidos, del llamado realismo político, Kant estaría de lado de la posibilidad de un orden racional de derecho y de política.<sup>223</sup> Tiene razón Kolakowsky<sup>224</sup> cuando señala que hoy necesitamos a Kant porque la vida social está en peligro. Requerimos, en efecto, a un pensador que, reivindicando la razón, plantee la posibilidad de una convivencia humana desde una ética trascendental, pero sin ingenuidades. Y ello tiene especial interés y significado para una fundamentación racional y positiva de la política, lo que se convierte en la condición de posibilidad de su reivindicación.

### Un hombre frugal<sup>225</sup>

223

Immanuel Kant nació el 22 de abril de 1724 en la ciudad prusiana de Königsberg. En 1733 ingresó en el Collegium Friedericianum que dirigía Franz Albert Schultz. Ahí recibió una formación clásica, sobre todo en latín. La atmósfera cultural del colegio se tradujo en una notable admiración del joven Kant hacia los autores romanos antiguos. En 1740 ingresó en la Universidad de su natal Königsberg. Había ya abandonado la casa materna y vivía con su amigo Wlömer en una pequeña habitación que, con grandes penas, podía pagar con los in-

<sup>223</sup> “Nuestros políticos [...] aseguran que se ha de tomar a los hombres tal como son y no como los ‘sabiondos’ ajenos al mundo o los soñadores bienintencionados imaginan que deben ser...”. Immanuel Kant, “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, España, Tecnos, Colecc. Clásicos del Pensamiento, trs. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, 1987, p. 81.

<sup>224</sup> Leszek Kolakowsky, *La modernidad siempre a prueba*, México, Vuelta, tr. Juan Almela, 1990, pp. 66 y ss.

<sup>225</sup> Este párrafo se basa en los siguientes libros: Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, Barcelona, España, Herder, 1986; Ernest Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. Wenceslao Roces, 2ª ed., 1968; Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant*, Madrid, España, EDAF, 2001; Uwe Schultz, *Kant*, Barcelona, España, Labor, 1971.

gresos que, eventualmente, obtenía de las clases particulares que impartía. En esos años su única diversión era el billar, pero, al parecer, no era un buen jugador. En la Universidad de Königsberg Kant recibió la indudable influencia del joven y erudito profesor Martin Knutzen. En 1746 murió su padre, y él abandonó la universidad. En ese año escribe “Pensamientos acerca de la verdadera valoración de las fuerzas vivas”; mientras tanto, continúa con su labor docente particular. En 1755 deja de ser preceptor privado y regresa a la Universidad de Königsberg para concluir los estudios que había abandonado y graduarse. Lo hace con un trabajo escrito en latín: “Sobre el fuego”. El 12 de junio de 1755 obtuvo el grado de Doctor en Filosofía. El 27 de septiembre de ese mismo año, Kant presentó el trabajo *Principios fundamentales del conocimiento metafísico*, con el que obtuvo el nombramiento de profesor auxiliar de filosofía en la Universidad de Königsberg. Al año siguiente consiguió el segundo premio de la Academia de Ciencias con el trabajo “Sobre la evidencia de los postulados de la teología y la moral naturales”. En 1764 rechazó una cátedra de poesía en la Universidad de Berlín. En 1770 ingresó, finalmente, a la Universidad de Königsberg como profesor de las cátedras de lógica y metafísica. Con esto inicia una etapa de relativa tranquilidad para Kant, ahora puede dedicarse a la construcción de su sistema. Según las clasificaciones más recurrentes del pensamiento kantiano, nos hallaríamos en plena fase “pre-crítica”, caracterizada por un paciente trabajo de reflexión acerca de las posibilidades y límites de la metafísica en las coordenadas del pensamiento moderno desarrollado, sobre todo, por Descartes y Hume. Esta reflexión no perdió de vista nunca a los antiguos;<sup>226</sup> para Kant no se trataba tan sólo de revitalizarlos y declarar su vigencia, antes bien, había que recuperar la filosofía antigua pero ya en el nuevo escenario inaugurado por Descartes y Copérnico, y continuado por Hume y Rousseau.

<sup>226</sup> Vocablos como ‘categoría’, ‘trascendental’, ‘analítica’ y ‘dialéctica’, tan importantes en el sistema kantiano, proceden de la tradición aristotélica.

En ese mismo año, es decir en 1770, Kant presentó un trabajo que ya perfila el contenido de su labor madura fundamental. Se trata del ensayo “Sobre la forma y los principios del mundo de los sentidos y del mundo de la inteligencia”. Tenía 46 años –la edad óptima para empezar a alcanzar la sabiduría, según los antiguos–. Y, en efecto, en este trabajo Kant llama la atención acerca de la necesidad de establecer una neta distinción entre dos tipos de conocimiento: el conocimiento sensible de las cosas tal como aparecen (los fenómenos), y el conocimiento intelectual de las cosas tal como ellas son (los noumenos o cosas en sí). Con esto, Kant se percata de que el conocimiento de las cosas en sí está exento de todo elemento sensible. Todo parecía indicar que a partir de 1770 Kant iniciaría un período de intensa actividad en cuanto a publicaciones se refiere, nada más lejos de la realidad. Lo que en verdad ocurrió fue que se sumergió en una reflexión tan profunda como prolongada: se trató del así llamado *decenio del silencio*, iniciado en ese año y concluido –exitosamente– con la publicación de la *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura] en 1781. A partir de ahí, entonces sí, se precipitaron las obras más importantes de Kant, cual frutos maduros o tormentas de una atmósfera cargada durante muchos años de reflexión: es el llamado período crítico que se extiende hasta aproximadamente 1793. En este período, Kant publica los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (1783), las “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” (1784), “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?” (1784), la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* (1785), los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (1786). En 1787 publica la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*; al año siguiente publica la *Crítica de la razón práctica* (1788) y, finalmente, en 1790, publica la *Crítica del juicio*. Con esta obra se da por terminada la publicación de las famosas *tres críticas*. Sin embargo, no concluye la intensa producción kantiana. En 1793 publica *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Al año siguiente da a conocer su

opúsculo “El fin de todas las cosas”. En 1795 escribe y publica “La paz perpetua”. Finalmente, en 1797 ve la luz la *Metafísica de las costumbres*. Aunque no hay unanimidad respecto de la conclusión del período crítico de la obra de Kant, es claro que ya en las postrimerías del Siglo de las Luces, y a principios del nuevo siglo XIX, Kant se dedica a defender su sistema (por eso, este período ha sido llamado el de la *fase defensiva*) y sus obras (la mayoría se relacionan con los temas de sus lecciones universitarias) parecen tan sólo cifrar en distintas esferas, lo alcanzado por el pensamiento kantiano en su tres célebres críticas. Immanuel Kant deja de existir el 12 de febrero de 1804 después de un proceso de lamentable deterioro de sus fuerzas físicas e intelectuales.

226

### Coordenadas metafísicas

En 1781 se publica la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*. La significación de esta obra es de sobra conocida: así como el heliocentrismo de Copérnico representó una mutación radical en la conciencia humana respecto del universo físico, la primera gran obra de Kant vendría a implicar una *revolución copernicana* en el terreno de la construcción del conocimiento. Se trataba, ni más ni menos, de un cambio de método en el modo de pensar [*die veränderte Methode der Denkungsart*], según la expresión de su autor. ¿En qué consiste este cambio de método? Ante todo, en establecer la posibilidad de un conocimiento *a priori* y, en consecuencia, en traspasar los límites de la experiencia.

Kant establece una distinción primaria entre el conocimiento puro y el conocimiento empírico. Kant acepta que todos nuestros conocimientos *comienzan* con la experiencia, pero agrega de inmediato que no todos *proceden* de ella. Entonces se pregunta si hay algún conocimiento independiente de la experiencia y de toda impresión sensible. Este conocimiento se llamará *a priori* y deberá ser distinguido del empírico en lo que se refiere a las fuentes respectivas. En el conocimiento

empírico las fuentes son *a posteriori*, es decir, que las tiene por la experiencia. Kant define como conocimientos *a priori* no aquellos que de un modo u otro dependen de la experiencia sino los que son absolutamente independientes de ella.

En realidad, los objetos de la experiencia no pueden ser captados como *cosas en sí*, sino como fenómenos. En cuanto tales se reglan por nuestra manera de representar.

Espacio y tiempo son formas de la intuición sensible y también condiciones de la existencia de las cosas en cuanto fenómenos. No podemos tener conocimiento de las cosas en sí, sino en cuanto son objeto de la intuición sensible, es decir, sólo somos capaces de conocer las cosas en cuanto fenómenos. De aquí que “todo conocimiento especulativo posible de la razón debe limitarse únicamente a los objetos de la experiencia”.<sup>227</sup>

227

—

El interés primordial de Kant se orienta, entonces, a examinar cuidadosamente el proceso de conocimiento. El primer paso en esta dirección consiste en percatarse de que no hay generación de conocimiento si se permanece en el terreno de la experiencia. De hecho, el conocimiento basado en la experiencia revela la existencia de una estructura de pensamiento previa a la experiencia, pero también independiente de toda experiencia. Se trata de la forma del juicio, que consiste en un entrelazamiento entre el sujeto y su predicado. Kant encuentra dos tipos de juicios, los analíticos y los sintéticos. Los primeros son aquellos en los que el enlace del sujeto con el predicado se concibe por identidad. En estos juicios, el predicado no añade nada al concepto del sujeto: sólo descomponen al sujeto en conceptos parciales comprendidos y concebidos (aunque tácitamente) en el mismo sujeto. Se obtienen por análisis o descomposición. Por eso son analíticos. En cambio, los juicios sintéticos se caracterizan porque el enlace entre el sujeto y el predicado se establece sin identidad. Añaden al concepto del sujeto un predicado que no estaba de ninguna manera pensado

<sup>227</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, España, Orbis, 2 volúmenes, trs. José del Perojo y José Rovira Armengol, s/f, p. 92.

en aquél y que no hubiera podido ser extraído por ninguna descomposición. Por eso se llaman sintéticos.

Los juicios de la experiencia y los matemáticos son todos sintéticos. Por ejemplo,  $7 + 5 = 12$  tiene la apariencia de un juicio analítico, pero es sintético porque el concepto de suma entre dos números no necesariamente es doce. La ciencia de la naturaleza (física), contiene como principios juicios sintéticos, pero, además, *a priori*, es decir, producidos independientemente de la experiencia. Una de las principales ideas de Kant consiste en pensar que debe haber conocimientos sintéticos *a priori* también en la metafísica.

228

—

He aquí el lugar de lo trascendental como el terreno de los conocimientos sintéticos *a priori*: “Llamo trascendental todo conocimiento que en general se ocupa no de los objetos, sino de la manera que tenemos de conocerlos, en cuanto que sea posible *a priori*”.<sup>228</sup> Así, lo metafísico corresponde a lo que un concepto presenta como dado *a priori*, mientras que lo trascendental se refiere al *principio* que puede mostrar la posibilidad de los conocimientos sintéticos *a priori*. Captar los objetos externos presupone la existencia de un plano trascendental de percepción. Es el plano de la estética trascendental. Hacer las conexiones entre lo percibido, es decir, poner orden a lo captado por los sentidos tiene también una consistencia trascendental. Es el plano de la lógica trascendental. Aquel conocimiento en que la relación es inmediata con el objeto y “para el que todo pensamiento sirve de medio” se llama intuición [*Anschauung*]. La intuición es posible porque el objeto afecta de un cierto modo al espíritu. “Se llama sensibilidad la capacidad (receptiva) de recibir la representación según la manera como los objetos nos afectan. Los objetos nos son dados mediante la sensibilidad...”<sup>229</sup> Pero es el entendimiento el que concibe y forma los conceptos. Aquí Kant introduce la sensación, que define como el efecto de un objeto sobre nuestra

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 113.



facultad representativa, al ser afectada por un objeto. Kant llama empírica a la intuición que se relaciona con un objeto por medio de la sensación.

En esta tesitura, nuestro filósofo advierte la importante diferencia entre el fenómeno, la materia y la forma de los objetos. *Fenómeno* es la intuición empírica de un objeto indeterminado; *materia* del fenómeno es aquello que en él corresponde a la sensación; *Forma*, a lo que hace que lo que hay en el fenómeno de diverso o heterogéneo pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Por un lado la materia de los fenómenos sólo puede dárseos *a posteriori*. En cambio, la forma debe hallarse ya preparada *a priori* en el espíritu para todos en general y, por consiguiente, puede ser considerada independientemente de toda sensación. La intuición pura se encuentra *a priori* en el espíritu. Y, precisamente, Kant llama Estética Trascendental a la “ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad”. En esta ciencia se considera aisladamente la sensibilidad para “quedarnos sólo con la intuición pura y con la forma de los fenómenos, que es lo único que la sensibilidad puede dar *a priori*”.<sup>230</sup> Las dos formas puras de la intuición sensible que se configuran como principios del conocimiento *a priori* son, como hemos visto, el espacio y el tiempo. El espacio no es un concepto empírico, sino una de las *condiciones de posibilidad de la representación de cosas exteriores* en contraste y unidad de unas con respecto a otras. Se trata de uno de los fundamentos necesarios de los fenómenos externos. “La primitiva representación del espacio es, pues, una intuición *a priori* y no un concepto”, dirá Kant. El tratamiento del espacio en el nivel trascendental afirma su realidad en relación a toda experiencia externa posible y, en cuanto tal, es algo que sirve de fundamento a las cosas en sí. De este modo, lo que llamamos objetos externos no son sino meras representaciones de nuestra sensibilidad.

Dadas estas consideraciones preliminares es posible ahora comprender que el conocimiento emane de la sensibilidad y

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 114.

del entendimiento. Kant define la sensibilidad como la capacidad que tiene nuestro espíritu de recibir representaciones. En contraste, el entendimiento sería la facultad que tenemos para producir nosotros mismos representaciones. Así, el entendimiento es la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible. Para Kant sin sensibilidad no nos serían dados los objetos y sin entendimiento ningún objeto podría ser pensado. Por eso, es necesario sensibilizar los conceptos y hacer inteligibles las intuiciones. “El entendimiento no puede percibir y los sentidos no pueden pensar cosa alguna. Solamente cuando se unen, resulta el conocimiento”.<sup>231</sup> En síntesis diremos que los elementos de todo nuestro conocimiento son la intuición y los conceptos. La intuición y los conceptos son puros o empíricos. La intuición pura contiene únicamente la forma por la que es percibida alguna cosa. El concepto puro únicamente contiene la forma del pensamiento de un objeto en general.

De esta manera y resumiendo, podemos decir que para Kant la estética es la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general al paso que la lógica sería la ciencia de las leyes del entendimiento en general. La lógica puede ser considerada desde dos puntos de vista: 1) como lógica general: comprende las reglas absolutamente necesarias del pensar como operaciones generales del entendimiento; 2) como lógica aplicada: comprende las reglas para pensar rectamente sobre ciertos objetos determinados y desarrolla las operaciones particulares del entendimiento. En cuanto lógica pura, se abstraen todas las condiciones empíricas bajo las que ha sido aplicado nuestro entendimiento; en cuanto aplicada, la lógica marca las reglas del uso del entendimiento bajo condiciones empíricas y subjetivas. La lógica que es general y pura tiene por único objeto principios *a priori* (no importa si el contenido es empírico o trascendental). Se separa de la lógica general aquella parte que constituye la teoría pura de la razón de la parte que constituye la lógica aplicada. Sólo la parte de la lógica general que consti-

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 132.

tuye la teoría pura de la razón es una ciencia. Ahora bien, esta parte, la lógica general pura, en cuanto es general sólo se ocupa de la *forma del pensamiento* y no le importa ni la materia ni la diversidad de los objetos; en cuanto pura, no tiene ningún principio empírico y no toma nada de la psicología: todo debe ser en ella completamente cierto *a priori*. Así pues, la lógica pura y trascendental excluye todos los conocimientos cuyo contenido es empírico.

Sólo puede tener el nombre de trascendental el conocimiento del origen no empírico de esas representaciones y de la manera con que pueden referirse a priori a objetos de la experiencia [...]. *La diferencia de lo trascendental y lo empírico pertenece, pues, tan sólo a la crítica de los conocimientos y en nada respecta a la relación de estos conocimientos con sus objetos.*<sup>232</sup>

231

De este modo, la lógica trascendental es la ciencia pura del entendimiento y del conocimiento racional, por el que pensamos objetos completamente *a priori*. Esta ciencia es posible sólo para el caso en que existan conceptos que se refieran a priori a objetos no como intuiciones puras o sensibles, sino únicamente como actos puros del pensar. Estos son conceptos, pero conceptos cuyo origen no es empírico.

Semejante ciencia que determina el origen, extensión y valor objetivo de esos conocimientos, se deberá llamar lógica trascendental, puesto que sólo se ocupa con las leyes del entendimiento y de la razón; pero sólo en la medida en que es referida *a priori* a objetos y no, como la lógica general, a los conocimientos empíricos y puros de la razón sin distinción alguna.<sup>233</sup>

Ahora bien, es importante cuestionarse aquí acerca del problema de la *verdad* del conocimiento en el plano de la lógica

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 135; las cursivas son mías.

<sup>233</sup> *Ibid.*

trascendental. En principio, Kant admite como supuesto que la verdad es la conformidad del conocimiento con su objeto. Sin embargo, lo que más le interesa es encontrar un criterio general y cierto de todo conocimiento posible, con lo cual desplaza el problema de la verdad hacia el terreno de lo trascendental y no lo refiere, en consecuencia, a la materia o a los contenidos. Para nuestro autor encierra una contradicción querer buscar un criterio universal para la verdad del conocimiento según la materia.

232

Es asimismo evidente, por lo que al conocimiento respecta en cuanto a la forma (prescindiendo de su contenido), que una lógica, al tratar de la leyes generales y necesarias del entendimiento, expondrá también por esas mismas leyes criterios generales para la verdad [...]. Pero esos criterios sólo respectan a la forma de la verdad, es decir, al pensar en general, y si por este concepto son exactos, a la vez son insuficientes; porque, aunque un conocimiento conforme completamente con la forma lógica (es decir, que no esté en contradicción consigo mismo), puede muy bien suceder que no lo esté con el objeto.<sup>234</sup>

A ello Kant agrega:

El criterio puramente lógico de la verdad, a saber la conformidad del conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón, será pues la condición *sine qua non* es decir, negativa, de toda verdad, pero más lejos, no puede ir la lógica, ni tampoco hallar piedra alguna de toque que le indique el error que sólo alcanza al contenido y no a la forma.<sup>235</sup>

Esta parte de la lógica se llama analítica porque descompone en sus elementos la obra formal del entendimiento y la razón. Entonces, la lógica analítica sí toca a la verdad pero negativamente: “Es menester juzgar y comprobar la forma de

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>235</sup> *Ibid.*

todo conocimiento según estas reglas, antes de examinar su contenido, para ver si en relación al objeto contiene alguna verdad positiva”.<sup>236</sup> No basta, pues, con la forma pura del conocimiento para decidir sobre la verdad material (objetiva) del mismo: “Nadie puede aventurarse con la lógica sola a juzgar objetos; ni a afirmar nada, sin haber antes hallado, e independientemente de ella, manifestaciones fundadas, salvo al pedir enseguida a las leyes lógicas su uso y encadenamiento en un todo sistemático, o mejor aún, el someterlas simplemente a esas leyes”.<sup>237</sup> Ahora bien, si se quiere obtener conocimientos objetivos de la mera lógica se comete “un verdadero abuso”, dice Kant. La dialéctica será, entonces, la lógica general pero tomada por *organon*, es decir, como *lógica de la apariencia*; en cambio, la Analítica Trascendental será la lógica de la verdad.

233

Si recapitulamos podemos decir que la lógica es la ciencia de la leyes del entendimiento en general. La lógica general comprende las reglas del pensar. Esta lógica puede ser pura o aplicada. En la aplicada entran en juego condiciones empíricas y subjetivas. La lógica pura tiene como único objeto principios *a priori*, independientemente de si el contenido es empírico o trascendental. La lógica general y pura, en cuanto a que es general, se ocupa de la forma del entendimiento y, en cuanto pura, quiere decir que no tiene ningún principio empírico. Cuando esto último acontece, la lógica es trascendental y se divide en analítica y dialéctica. La analítica trascendental trata de los elementos del conocimiento puro del entendimiento y de los principios. Es analítica porque descompone en sus elementos toda la obra formal del entendimiento. La lógica trascendental también puede ser dialéctica, pero en ese caso trata la lógica de la apariencia.

Como primera división de la lógica trascendental, la analítica trabaja con conceptos puros y no empíricos, que no pertenecen ni a la intuición ni la sensibilidad, sino al pensar y al entendimiento. Además, los conceptos deben ser elementa-

<sup>236</sup> *Ibid.*

<sup>237</sup> *Ibid.*

les y no derivados o compuestos. El cuadro será completo y abarcará todo el campo del entendimiento puro. Es necesario indicar que la analítica funciona con juicios. Un juicio es el conocimiento mediato de un objeto, esto es, la representación de una representación del objeto. De este modo, el entendimiento es la capacidad de juzgar.

El espacio y el tiempo contienen una enorme diversidad de elementos de la intuición pura *a priori*. Sólo pueden ser recibidas las representaciones de los objetos mediante la condicionalidad receptiva de nuestro espíritu. Para hacer de esta diversidad de representaciones de los objetos un conocimiento es necesario que esa diversidad haya sido “reconocida, recibida y enlazada de cierta manera”. A esta operación la llama Kant *síntesis*. Esta operación, cuando se la considera en general, la ejecuta la imaginación, “pero es una función que pertenece al entendimiento, y que es la única que nos procura el conocimiento propiamente dicho, el llevar esta síntesis a conceptos”.<sup>238</sup> De lo que se trata es de poder pensar los objetos. La síntesis pura es resultado de entrelazar la diversidad de representaciones y formar con ellas conceptos. La síntesis, pues, pertenece al entendimiento. El conocimiento consiste en llevar la síntesis a conceptos.

234

—

### De la razón especulativa a la razón práctica

Con todo, la razón especulativa es impotente en el campo de lo suprasensible. Sin embargo, es posible entrar en este terreno con la razón, pero ha de tratarse de la razón práctica:

existe una aplicación práctica y absolutamente necesaria, de la razón pura (la aplicación moral) en donde se extiende inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad, y para lo que en nada necesita del auxilio de la razón especulativa, por más

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 145.

que deba, empero, guardarse no oponérsele, a fin de no caer en contradicciones consigo misma.<sup>239</sup>

Kant endereza sus esfuerzos a establecer una frontera muy nítida entre la razón teórica y la razón práctica. Es que, en efecto, no todos los objetos en nuestro pensamiento son objetos de conocimiento de acuerdo con los principios de la razón teórica. Kant indica que conocer un objeto exige que podamos demostrar su posibilidad ya sea por el testimonio de la experiencia o *a priori* por la razón. Existen conocimientos cuyos objetos no pueden ser dados por la experiencia, sino que se emancipan de ella y “parece que extienden el círculo de nuestros juicios más allá de sus límites”. Esos conocimientos atañen a las ideas de Dios, la Libertad y la Inmortalidad. Estas ideas son necesarias y universales, pero no pueden ser conocidas por la razón teórica. Su pertinencia y necesidad deben ubicarse en el terreno de lo práctico. Es un hecho que estas ideas son inaccesibles para la razón especulativa porque ésta sólo alcanza a los objetos de la experiencia, transformando en fenómeno todo aquello a lo que se aplica. Y, sin embargo, aquellas ideas son necesarias para el uso práctico de la razón. Sólo planteando de manera firme estos límites de la razón especulativa es posible la razón en el terreno práctico tomando como eje articulador la idea de libertad y fundando la moral.

235

Para la moral sólo se necesita que la libertad no esté en contradicción consigo misma, y al menos puede ser concebida sin ser indispensable un mejor conocimiento y por tanto no presenta ningún obstáculo al mecanismo natural de la acción misma (tomada en otra relación), [y entonces] la ciencia de la moral puede perfectamente conservar su lugar, así como la física el suyo.<sup>240</sup>

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 93.

Han quedado establecidos el ámbito y los límites de la razón teórica. Dicho con otras palabras, del *es* no se deriva el *deber ser*. Sin embargo, la moral también entra en la férula de la razón, pero en una dimensión específicamente práctica que se instaure, de todos modos, los principios *a priori* y no desde la experiencia. En este terreno, la razón indica imperativos categóricos con los cuales se regularán las acciones humanas. Tal imperativo categórico se formula de tres maneras:

a) “Actúa siempre sólo según aquella máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que sea ley universal”.<sup>241</sup>

b) “Actúa de modo que la humanidad, tanto en la propia persona como en la de cualquier otro, sea siempre tomada como fin, nunca como puro medio”.<sup>242</sup>

c) “Actúa según máximas que puedan al mismo tiempo tenerse por objeto a sí mismas como leyes naturales universales”.<sup>243</sup>

En estos tres principios se sintetiza la moralidad kantiana derivada de la razón práctica, la cual, a su vez, parte de los límites de la razón teórica.

## La razón práctica y la ley moral

Una vez que hemos recuperado los momentos fundamentales de la crítica de la razón en su uso teórico debemos examinar ahora el papel de la razón en su uso práctico. Se trata de comprender la manera en que Kant, en diferentes obras, fundamenta críticamente el papel de la razón como determinante de la acción de los seres humanos. A diferencia de la *Crítica de la Razón Pura*, ahora ya no se trata de examinar el proceso de conocimiento de los objetos en cuanto fenómenos dados, sino de determinar el lugar que puede tener la razón

<sup>241</sup> Kant, *Fundamentación...*, p. 39.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 50.



como fundamento de las acciones humanas que, por su propia consistencia, son el resultado de la voluntad llevada al plano del arbitrio. La atención se dirige ahora a establecer los límites y las posibilidades de la razón como fuente de la voluntad y, en consecuencia, de la acción de los sujetos. En su uso práctico

la razón se ocupa de los motivos determinantes de la voluntad, la cual es una facultad que o bien produce objetos correspondientes a las representaciones o por lo menos se determina a sí misma para lograrlos (sea suficiente o no la potencia física), es decir, determina su causalidad.<sup>244</sup>

Éste es un terreno que tradicionalmente hacía referencia a las inclinaciones, necesidades, pasiones e impulsos que, se suponía, poseían por naturaleza los seres humanos. Pues bien, la peculiaridad de la propuesta kantiana consistió en que pretendió abordar el estudio de las acciones humanas desde una perspectiva trascendental, es decir, desde fuentes no empíricas sino puras: *a priori*. Si ahora la razón produce sus propios objetos, la voluntad queda puesta como centro propulsor de las acciones y, en esta medida, queda abierta a la posibilidad de ser determinada por la razón. Explícitamente Kant señala que este no es un ámbito del *ser* de las cosas sino del *deber ser*.

El despliegue de la voluntad en acciones tiene un principio subjetivo, interior, que comanda la acción. El principio subjetivo de actuar es una máxima. Para que la razón pueda determinar la voluntad es necesario que apunte hacia la máxima de la acción, es decir, al principio subjetivo. La máxima se ha de ajustar a una ley que provenga de la razón y que sea similar a una ley de la naturaleza. Si la máxima es subjetiva la ley ha de ser objetiva y universal. Es objetiva y no subjetiva porque no atiende al resorte inmediato de la acción, sino que le viene impuesta a la voluntad por la razón. Es universal porque su

<sup>244</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Argentina, Losada, tr. J. Rovira Armengol, 5ª ed., 1990, p. 18.

ámbito de validez abarca a todo ser racional. La razón, entonces, se constituye a sí misma en razón práctica. Kant expone con claridad la complicada interconexión de la facultad de desear con el arbitrio y con la forma en que la razón, en su sentido práctico, puede determinar la voluntad.

La facultad de desear según conceptos se llama facultad de *hacer u omitir a su albedrío*, en la medida en que el fundamento de su determinación para la acción se encuentra en ella misma, y no en el objeto. En la medida en que esta facultad está unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción, se llama *arbitrio*; pero si no está unida a ella, entonces su acto se llama *deseo*. La facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación –y, por tanto, el albedrío mismo– se encuentra en la razón del sujeto, se llama *voluntad*. Por consiguiente, la voluntad es la facultad de desear, considerada, no tanto en relación con la acción (como el arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento de determinación del arbitrio a la acción; y no tiene ella misma propiamente ningún fundamento de determinación ante sí, sino que, en cuanto ella puede determinar el arbitrio, es la razón práctica misma.<sup>245</sup>

De esta manera, la razón práctica es la voluntad fundada racionalmente y traducida en arbitrio, que constituye el resorte previo de la acción.

Ahora bien, para que todo el mecanismo funcione se requiere que la razón enuncie una ley a la que ha de ajustarse la acción si ésta ha de considerarse específicamente humana. Nos referimos, desde luego, a la ley moral que es *a priori* y formal. Es *a priori* porque la ley moral se formula con independencia del mundo empírico; es formal y no material porque sólo im-

<sup>245</sup> Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, España, Tecnos, trs. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Colecc. Clásicos del Pensamiento, 1989, p. 16.

porta la forma en que la razón se constituye en fuente de la voluntad.

Según Kant todos los conceptos morales tienen su asiento y origen completamente *a priori*, en la razón, y no pueden ser extraídos de ningún conocimiento empírico. El rasgo principal de la ley moral, además de su universalidad y su formalidad, es que debe mandar incondicionalmente. Actúa moralmente quien emprende una acción por deber y nada más. Si alguien hace algo mirando un fin utilitario, es decir, para conseguir alguna habilidad o un placer, no actúa moralmente. Sólo lo hace aquel que realiza lo que debe *porque sí*. La ley moral, entonces, obliga incondicionalmente. Por ello, adopta la forma de imperativo categórico.

Kant distingue entre los imperativos que mandan una acción con vistas a un fin de aquellos otros que enuncian lo que ha de hacerse tan sólo por deber. Los primeros se llaman hipotéticos; los segundos, categóricos. La ley moral, obvio, adquiere la forma de imperativo categórico. Si fuera hipotético ya no sería moral.

La ley moral revela que el ser racional es libre. Dicho con otras palabras, la ley moral muestra que el ser humano no está sólo sometido a las leyes de la naturaleza, sino que puede actuar más allá de las constricciones que implica el mundo físico y su condición de ser orgánico. Se dirá que el actuar del ser humano en cuanto tal ya significa libertad, aun si esa acción no se conduce por la ley moral. Para Kant esto no es así. En efecto, la libertad es la condición de la ley moral, porque sólo si se es libre se puede elegir actuar en función de la ley moral. Al mismo tiempo, la ley moral es la condición bajo la cual los seres humanos son auténticamente libres. ¿No hay aquí una antinomia? Kant aclara que la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral y la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad.<sup>246</sup> Dicho de otro modo, la ley moral es la condición a través de la cual los seres humanos adquieren conciencia de su

<sup>246</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 8.

libertad. Ello es así porque la ley moral es conceptuada como autolegislación. Se trata de una relación de la voluntad consigo misma en cuanto determinada sólo por la razón. Es que la voluntad “es pensada como una facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes”.<sup>247</sup> Y entonces, la voluntad es libre sólo cuando se ajusta a la ley moral obtenida racionalmente como resultado de una voluntad universalmente legisladora. La clave para la comprensión de esta libertad positiva es el concepto de autonomía.

Dice Kant:

Y no es de admirar, si consideramos todos los esfuerzos emprendidos hasta ahora para descubrir el principio de la moralidad, que todos hayan fallado necesariamente. Se veía al hombre atado, por su deber a leyes: mas nadie cayó en pensar que estaba sujeto a *su propia legislación*, si bien ésta es *universal*, y que estaba obligado solamente a obrar de conformidad con su propia voluntad legisladora, si bien ésta, según el fin natural, legisla universalmente. Pues cuando se pensaba al hombre sometido solamente a una ley (sea la que fuere), era preciso que esta ley llevase consigo algún interés, atracción o coacción, porque no surgía como ley de *su propia* voluntad, sino que esta voluntad era *forzada*, conforme a la ley, por *alguna otra cosa* a obrar de cierto modo. Pero esta consecuencia necesaria arruinaba irrevocablemente todo esfuerzo encaminado a descubrir un fundamento supremo del deber. Pues nunca se obtenía deber, sino necesidad de la acción por cierto interés, ya fuera este interés propio o ajeno. Pero entonces el imperativo había de ser siempre condicionado y no podía servir para el mandato moral. Llamaré a este principio el de la autonomía de la voluntad, en oposición a cualquier otro, que por lo mismo, calificaré de *heteronomía*.<sup>248</sup>

<sup>247</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, Colección Sepan Cuántos, 1990, p. 43.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 47.

Es necesario señalar cómo llega Kant a este concepto de autonomía. En primer lugar, debido a que indaga la posibilidad de un principio práctico supremo y un imperativo categórico respecto de la voluntad, tiene que hallar lo incondicionado y absoluto referido al hombre y a su voluntad. Lo que satisface esta expectativa es, desde luego, el hombre mismo en cuanto racional. Es así que Kant llega a la noción de que el hombre es un fin en sí mismo. El concepto de fin en sí mismo cumple con el requisito de ser un principio objetivo y universal. Las cosas tienen precio, los hombres dignidad. Por eso, el imperativo práctico señala “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”.<sup>249</sup> Los seres humanos en cuanto fines en sí mismos constituyen un reino de los fines, en cuanto enlace sistemático de los seres racionales considerándose como fines en sí mismos y no sólo medios y cuya peculiaridad es que se legislan a sí mismos. El reino de los fines autolegislado es una idea. Se trata de un plano trascendental que sirve de base para resaltar la autonomía como el rasgo esencial de la libertad y, en consecuencia, de la ley moral.<sup>250</sup> En suma, la ley moral es la condición de posibilidad de la conciencia de la libertad porque es puesta por la propia voluntad en un ideal reino de los fines.

Con base en estas premisas Kant llega a la formulación del imperativo categórico que es único “y es como sigue: obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”.<sup>251</sup>

Como hemos dicho, la máxima de la acción es un principio subjetivo. El imperativo categórico señala la necesidad de que la máxima se convierta en ley universal como resultado del querer, propio de la voluntad. En este principio de *poder*

<sup>249</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

<sup>250</sup> *Vid.* Norberto Bobbio, “Kant y las dos libertades”, en *Estudios de historia de la filosofía*, Madrid, España, Debate, 1985.

<sup>251</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación...*, p. 39

*querer* que la máxima de la acción se convierta en una ley universal está el espacio de la auto legislación como inmanente del imperativo categórico. Por supuesto que la ley moral implica constricción, pero ella no es el resultado de la imposición de una fuerza ajena y extraña al ser racional, sino el producto de su propia voluntad. Hay constricción porque las inclinaciones y necesidades de los seres humanos los llevan a pretender eludir, desconocer o acomodar la ley moral. Pero la ley moral, como hemos dicho, manda incondicionalmente y se traduce en el concepto del deber. “Si las máximas no son por su propia naturaleza necesariamente acordes con ese principio objetivo de los seres racionales universalmente legisladores, entonces la necesidad de la acción, según ese principio, se llama constricción práctica, esto es, *deber*”.<sup>252</sup> Y es que, en efecto, la ley moral se cumple por deber, lo cual ya encierra de suyo que el ser humano ha de sobreponerse a sus inclinaciones y necesidades naturales que lo llevan a los extravíos de la razón. La ley moral auto impuesta pone al hombre como ser autónomo y, entonces, libre, pero en un terreno *a priori*, transcendental.

En otro plano, Kant considera que el hombre se caracteriza por su insociable socialidad, es decir, por su carácter constitutivamente conflictivo.<sup>253</sup> Esta insociable sociabilidad, sin embargo, es lo que lleva a los seres humanos a constituir un orden civil que los regule. Es que “el hombre es un animal, el cual cuando vive entre los de su especie necesita un señor [...] que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre”.<sup>254</sup> En este otro plano, como se puede ver, se abre la

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>253</sup> “El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad”. Kant, *Ideas para una...*, p. 8.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 12.

necesidad de un lugar de mando desde el que se pueda obligar a los hombres a actuar de determinada manera. Y es que “a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto”. Dadas estas condiciones psicológicas y antropológicas de los seres humanos, empíricamente registradas, se advierte la necesidad del establecimiento de un orden legal respaldado por la coerción, soberano e irresistible. Debe notarse que Kant enfrenta aquí el problema de la vinculación entre el nivel trascendental de la ley moral y el nivel empírico de la existencia humana. Este vínculo, construido con los materiales del contractualismo, es el ámbito de lo político.

### Razón práctica, política y Estado

Kant emprendió el esfuerzo de fundamentar la moralidad y la juridicidad siendo consecuente con la separación entre lo empírico y lo trascendental. El resultado fue una doctrina metafísica que enmarca las acciones humanas en cuanto morales, jurídicas y políticas. Nos encontramos de inmediato en un nivel más concreto de la problematización de la razón en cuanto fundamento de determinación ya no sólo de la acción humana en general sino de la acción que específicamente implica la relación entre un ser racional y otro. El sujeto de esta acción relacional es una persona.

Persona es el sujeto, cuyas acciones son imputables. La personalidad moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales [...], de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras).<sup>255</sup>

<sup>255</sup> Kant, *La metafísica de...*, p. 30.

Es importante advertir que el marco general en el que se inscribe la concepción kantiana del deber jurídico y, en consecuencia, la organización de la vida política y estatal de un pueblo, es la legislación moral. Kant no separa simplemente de manera dicotómica moralidad y juridicidad; antes bien, lo que hace es inscribir lo jurídico como un subconjunto de la legislación moral. Sin embargo, la diferenciación entre la legislación ética y la jurídica se mantiene en tanto una es interior y otra exterior y también en cuanto una posee móviles incondicionados y otra puede tenerlos condicionados.

244

Toda legislación (prescriba acciones internas o externas, y éstas, bien *a priori* mediante la mera razón, bien mediante el arbitrio ajeno) comprende dos elementos: *primero*, una ley que representa *objetivamente* como necesaria la acción que debe suceder, es decir, que convierte la acción en deber; *segundo*, un móvil que liga *subjetivamente* con la representación de la ley el fundamento de determinación del arbitrio para la realización de esa acción; por tanto, el segundo elemento consiste en que la ley hace del deber un móvil [...] La legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a la vez, un móvil, es *ética*. Pero la que no incluye al último en la ley y, por tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, es *jurídica*.<sup>256</sup>

De estas consideraciones, Kant desprende que todos los deberes por el simple hecho de serlo pertenecen a la ética. Sin embargo, “no por eso su *legislación* está siempre contenida en la ética, sino que la de muchos de ellos está fuera de ella”.<sup>257</sup> Los deberes que formalmente quedan fuera de la ética son, claro está, los deberes jurídicos. Éstos se expresan en una legislación externa basada en el concepto de libertad, pero ahora entendida en el plano de la coexistencia de los muchos. De ahí, Kant enuncia la ley universal del derecho como sigue: “obra

<sup>256</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 24.



externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal”.<sup>258</sup> La libertad, entonces, implica, contra lo que pudiera pensarse inmediatamente, coacción. Pero se trata de una coacción recíproca y universal. Dicho con otras palabras, no hay libertad sin derecho y no hay derecho sin coacción: “derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa”.<sup>259</sup>

Como lo que ahora es objeto de examen es la coexistencia de las personas la regulación de sus relaciones en términos de libertad pasa a un primer plano. El primer aspecto que Kant analiza es la posesión y la propiedad de los objetos externos. La ocupación y la compra es la forma de hacer valer un objeto como propio. Kant, enfrascado como está en las determinaciones *a priori* de los fundamentos del derecho, se percata de que el atributo de algún objeto exterior como *tuyo* o *mío* no pertenece a la relación de la persona con el objeto sino, antes bien, a la relación de una persona con todos los demás. Lo relevante de poseer algo no se encuentra en lo empírico de la utilización, el disfrute o goce del objeto sino en el reconocimiento de todos de que algo es de alguien. Esto es crucial para entender las razones por las que Kant acude a las categorías contractualistas en la fundamentación de la necesidad de un Estado con poder soberano como garantía de la libertad.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 42. Es que la libertad sólo puede existir realmente si se la piensa como determinada por el derecho. “El *derecho* es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal; y el *derecho público* es el conjunto de *leyes externas* que hacen posible tal concordancia sin excepción. Ahora bien, dado que toda limitación de la libertad por parte del arbitrio de otro se llama coacción, resulta que la constitución civil es una relación de hombres *libres* que (sin menoscabo de su libertad en el conjunto de su unión con otros) se hallan, no obstante, bajo leyes coactivas; y esto porque así lo quiere la razón misma, y ciertamente la razón pura, que legisla *a priori* sin tomar en cuenta ningún fin empírico”. Immanuel Kant, *Teoría y práctica*, España, Tecnos, Colecc. Clásicos del Pensamiento, trs. Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, 1986, p. 26.

El estado de naturaleza corresponde a la estructura del derecho privado. En el estado de naturaleza hay un sentido de posesión, pero sólo provisionalmente. Sólo en el estado civil el sentido de lo tuyo y lo mío adquiere un carácter perentorio:

antes de la constitución civil (o *prescindiendo* de ella) tiene que admitirse como posible un mío y tuyo exterior, y a la vez el derecho de obligar a cualquiera con el que podamos relacionarnos de algún modo, a entrar con nosotros en una constitución, en la que aquello pueda quedar asegurado. Una posesión, en espera y preparación de tal estado, que sólo puede fundarse en una ley de la voluntad común, y que, por tanto, está de acuerdo con la *posibilidad* de esta última, es una posesión *jurídica provisional*, mientras que la que se encuentra en un estado *efectivo* sería una posesión *perentoria*. [...] En una palabra: el modo de tener algo exterior como suyo en el *estado de naturaleza* es la posesión física, que tiene para sí la *presunción* jurídica de poder convertirlo en jurídico al unirse con la voluntad de todos en una legislación pública, y vale en la espera como jurídico *por comparación*.<sup>260</sup>

El *estado de naturaleza*, entonces, viene a ser un supuesto *a priori* para caracterizar una situación en la que hay un sentido jurídico de la posesión, pero sólo provisional. Este sentido de lo jurídico está fundado en la posesión de las cosas exteriores, pero no está amparado ni respaldado por ninguna autoridad común y pública que lo garantice de forma permanente. Dada esta situación de provisionalidad, que es también de inseguridad frente a la violencia, el propio concepto del derecho y no la experiencia histórica, conduce a formular un postulado jurídico necesario para pasar a un estado o situación jurídica perentoria.

Del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público; *en una situación de coexistencia*

<sup>260</sup> Kant, *La Metafísica de...*, pp. 70-71.

*inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico*, es decir, a un estado de justicia distributiva. La razón para ello puede extraerse analíticamente del concepto de derecho en las relaciones externas, por oposición a la violencia.<sup>261</sup>

No es, entonces, un hecho de la experiencia el que los hombres requieran establecer entre sí relaciones jurídicas. Kant concibe el derecho desde la intersubjetividad. Luego entonces, pone el centro de atención en la relación inevitable entre las personas. Esta relación está determinada por el sentido de lo tuyo y lo mío. Antes de que se establezca un estado legal público,

los hombres, pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno lo que le parece justo y bueno por su propio derecho sin depender para ello de la opinión de otro. Por tanto, lo primero que el hombre se ve obligado a decidir, si no quiere renunciar a todos los conceptos jurídicos, es el principio: es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse con todos los demás (con quienes no puede evitar entrar en interacción) para someterse a una coacción externa legalmente pública; por tanto, entrar en un estado en el que a cada uno se le determine *legalmente* y se le atribuya desde un *poder* suficiente (que no sea el suyo, sino uno exterior) lo que debe ser reconocido como suyo; es decir, que debe entrar ante todo en un estado civil.<sup>262</sup>

247

Es fácil advertir que el propio concepto de Derecho lleva, analíticamente, a la necesidad de pasar a un estado o situación civil cuyo rasgo distintivo sea la existencia de una autoridad común. Lo que queda sancionado en el estado civil debe existir ya previamente en el estado de naturaleza. “Así pues, si en el

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 137. Un estudio que hace énfasis en este aspecto es el de José F. Fernández Santillán, *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 59 y ss.

<sup>262</sup> Kant, *La Metafísica de...*, p. 141.

estado de naturaleza tampoco hubiera *provisionalmente* un mío y tuyo exteriores, tampoco habría deberes jurídicos sobre ello y, por consiguiente, tampoco mandato alguno de salir de aquel estado”.<sup>263</sup> El mandato para salir del estado de naturaleza adquiere un carácter jurídico para que lo tuyo y lo mío adquieran realidad jurídica permanente. De aquí se desprende que en el estado de naturaleza hay deberes jurídicos. Y es un deber jurídico salir del estado de naturaleza e ingresar en un estado civil. En el estado de naturaleza hay reconocimiento legal de la adquisición, pero es sólo provisional. Inclusive, en esta situación de naturaleza existen asociaciones legítimas, por lo que al estado de naturaleza no se le opone la sociedad en general, sino la situación civil:

248

El estado no-jurídico, es decir, aquel en que no hay justicia distributiva, es el estado natural. A él no se opone el estado *social* [...], que podría llamarse estado artificial, sino el estado *civil* de una sociedad sometida a la justicia distributiva; porque en el estado de naturaleza también puede haber sociedades legítimas (por ejemplo, la conyugal, la familiar, la doméstica en general y otras), para las que no vale la ley *a priori*: “debes entrar en este estado”, mientras que del estado *jurídico* puede decirse que todos los hombres que pueden contraer relaciones jurídicas entre sí (incluso involuntariamente) *deben* entrar en este estado.<sup>264</sup>

Hay un sentido de obligación para abandonar el estado de naturaleza y entrar en el estado civil o jurídico: es que es necesario unificar, en función de una voluntad universalmente legisladora, el sentido de justicia para que lo tuyo y lo mío adquiriera un carácter perentorio. La construcción de un estado jurídico es necesaria y es una obligación entrar en él para que, retroactivamente, prevalezca la justicia como condición

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 136.

de posibilidad de la libertad. De esta manera, Kant define la situación o estado jurídico como

aquella relación de los hombres entre sí, que contiene las condiciones bajo las cuales tan sólo cada uno puede *participar* de su derecho, y el principio formal de la posibilidad del mismo considerado desde la idea de una voluntad universalmente legisladora, es la justicia pública que, en relación con la posibilidad, la realidad o la necesidad de la posesión de objetos (como materia del arbitrio) según leyes, puede dividirse en *justicia protectora*, *justicia conmutativa* y *justicia distributiva*.<sup>265</sup>

Sólo en una situación jurídica puede haber justicia. Como buen contractualista, Kant considera que el paso del estado de naturaleza al estado civil o jurídico se genera a través de un contrato originario.

249

El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado –aunque hablando con propiedad, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad– es el *contrato originario*, según el cual todos [*omnes et singuli*] en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado [*universi*], y no puede decirse que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora.<sup>266</sup>

Tenemos ya los tres elementos característicos del contractualismo: el estado de naturaleza, el contrato originario y el

<sup>265</sup> *Ibid.*, pp. 135-136

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 146.

estado civil o jurídico. La peculiaridad del contractualismo de Kant consiste en que estos tres elementos constitutivos son considerados explícita y conscientemente como ideas de la razón sin ningún elemento empírico que los condicione. El estado de naturaleza es una situación hipotética que muestra muy claramente la condición de provisionalidad y, por ende, de inseguridad, en que se encontrarían los hombres de no existir un poder público único y soberano que garantice, ante todo, la propiedad. Kant identifica el estado de naturaleza con el derecho privado y al hacerlo muestra no sólo la necesidad del derecho público para que el privado tenga plena consistencia sino también para salir al paso de la cuestión acerca de cómo es que puede existir en el propio seno del estado de naturaleza un mandato para salir de él, un mandato racional. Al otorgar juridicidad, aunque parcial, al estado de naturaleza, Kant ubica como un mandato jurídico racional el resorte para salir de él.

En cuanto al contrato social o pacto originario Kant señala repetidas veces y en distintas obras, que sólo existe en la razón y no tiene ningún referente histórico.

Respecto de este contrato llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*, en tanto que coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, sin más, legítima), en modo alguno es preciso suponer que se trata de un *hecho* (incluso no es posible suponer tal cosa); poco más o menos como si, para considerarnos ligados a una constitución civil ya existente, ante todo hubiera que probar primero, partiendo de la Historia, que un pueblo, en cuyos derechos y obligaciones hemos ingresado como descendientes, tuvo que verificar realmente alguna vez un acto semejante y legarnos de él, sea de palabra o por escrito, una información segura o cualquier documento. Por el contrario, se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considera a cada súbdito, en la

medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública.<sup>267</sup>

De esta manera, el contrato originario es un referente ideal de cómo debería ser el estado civil y, en ese sentido, indica la unidad de la voluntad de todos como principio de legitimidad de la constitución civil. Sobre estas bases, Kant establece un concepto de Estado procediendo estrictamente *a priori*. Este concepto queda sustentado, así, en la libertad, en el derecho, en la autolegislación y en la voluntad unida de todos.

Un Estado [*civitas*] es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto éstas, como leyes *a priori*, son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por sí misma de los conceptos del derecho externo en general, su forma es la de un Estado en general, es decir, el Estado en la idea, tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma [*norma*] a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad (por lo tanto, en lo interno). Cada Estado contiene en sí tres poderes, es decir, la voluntad universal unida en una triple persona [*trias politica*]: el poder soberano (la soberanía) en la persona del legislador, el poder ejecutivo en la persona del gobernante (siguiendo la ley) y el poder judicial (adjudicando lo suyo de cada uno según la ley) en la persona del juez [*potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria*].<sup>268</sup>

251

El Estado es un referente abstracto, *a priori*, para pensar la condición bajo la cual es posible la libertad en comunidad. Estrictamente hablando, el Estado, en cuanto unión civil, no es una sociedad, sino que existe una jerarquización:

<sup>267</sup> Kant, *Teoría y práctica*, pp. 36-37; *vid.* también “Reflexiones sobre filosofía del derecho”, en *Kant (Antología)*, Barcelona, España, Península, ed. Roberto Rodríguez Aramayo, p. 95 y ss.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 142.

La misma unión civil no puede denominarse adecuadamente sociedad; porque entre el soberano y el súbdito no existe una relación propia de socios; no son compañeros sino que están subordinados uno a otro, no coordinados, y los que se coordinan entre sí han de considerarse precisamente por eso como iguales, en la medida en que se encuentran sometidos a leyes comunes. Por tanto, aquella unión no es una sociedad, sino más bien la produce”.<sup>269</sup> Hay que destacar el hecho de que para Kant es el Estado el que produce la sociedad retroactivamente y a priori de acuerdo con la idea de una voluntad universalmente legisladora.<sup>270</sup>

252

Esta idea funciona sólo a condición de que se conserve la libertad en su sentido positivo. El presupuesto de esa libertad es, como vimos más arriba, el carácter autolegislator de la voluntad, pero en este caso se trata de la voluntad unida del pueblo expresada en la idea del Estado necesariamente concebido como relación entre los que mandan y los que obedecen. Para garantizar que el Estado se articule con la libertad es necesario, entonces, pensar en una organización institucional republicana entendida ésta como la coexistencia de los tres poderes unificados. La idea del Estado implica a los tres poderes. Esos tres poderes comprenden la relación de un soberano universal, que es el pueblo unido mismo, con el conjunto de individuos del pueblo como súbditos, es decir, la relación del que manda [*imperans*] con el que obedece [*subditus*].

Debe notarse el claro influjo de Rousseau en esta propuesta de la relación del pueblo consigo mismo, pero Kant la despliega en tres dimensiones distintas. Según el autor de las tres

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>270</sup> Esta jerarquización es compatible con la que existe en el reino de los fines. Éste no es una comunidad santa sino una estructura jerárquica entre el jefe y los súbditos. “El ser racional debe considerarse siempre como legislador en el reino de fines posible por libertad de la voluntad, ya sea como miembro, ya como jefe. Mas no puede ocupar este último puesto por sólo la máxima de su voluntad, sino nada más que cuando sea un ser totalmente independiente, sin exigencia ni limitación de una facultad adecuada a la voluntad”. Kant, *Fundamentación...*, p. 48.



críticas, el Estado civil en cuanto Estado jurídico se funda en tres principios *a priori*, que enuncia de la siguiente manera:

a) La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre.

b) La igualdad de cada uno con respecto de cualquier otro, en cuanto súbdito.

c) La independencia de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano.

Se trata de tres dimensiones necesarias de la existencia humana en una situación política. Puesto al revés: la existencia política de los seres humanos se funda en la libertad, la igualdad y la independencia, concretándose entonces en una existencia trinitaria: hombre, súbdito y ciudadano.

253

---

La existencia política se fundamenta en la libertad de cada uno en armonía con la libertad de todos: es el principio del derecho. La igualdad de todos en cuanto súbditos también constituye uno de los principios de la existencia política. He aquí que brilla con toda su fuerza la excepción constitutiva como una de las características esenciales de la existencia política:

Cada miembro de la comunidad tiene derechos de coacción frente a cualquier otro, circunstancia de la que sólo queda excluido el jefe de dicha comunidad (y ello porque no es un miembro de la misma, sino su creador o conservador), siendo éste el único que tiene la facultad de coaccionar sin estar él mismo sometido a leyes de coacción. Pero todo cuanto en un Estado se halle bajo leyes es súbdito, y, por tanto, está sometido a leyes de coacción lo mismo que todos los demás miembros de la comunidad; sólo hay una excepción (ya se trata de persona física o moral), la del jefe de Estado, el único a través del cual puede ser ejercida toda coacción jurídica. Pues si también éste pudiera ser coaccionado, no sería entonces el jefe de Estado, y la serie de la subordinación se remontaría al infinito. Mas de haber dos (dos personas libres de coacción), ninguno de ellos se hallaría bajo

leyes coactivas, y el uno no podría cometer injusticia contra el otro; lo que es imposible.<sup>271</sup>

El otro elemento de la trinitaria existencia política es la independencia de cada ciudadano en cuanto colegislador. Ninguna voluntad particular puede ser legisladora para una comunidad.

La ley pública que determina para todos lo que les debe estar jurídicamente permitido o prohibido, es el acto de una voluntad pública, de la cual procede todo derecho, y, por tanto, no ha de cometer injusticia contra nadie. Más a este respecto, tal voluntad no puede ser sino la voluntad del pueblo entero (ya que todos deciden sobre todos y, por ende, cada uno sobre sí mismo), pues sólo contra sí mismo nadie puede cometer injusticia.<sup>272</sup>

Para Kant, entonces, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora. Sin embargo, no hay que perder de vista que, en estas condiciones, el pueblo en cuanto súbdito debe obedecer irrestrictamente al poder soberano. Es así que Kant niega todo derecho de resistencia al pueblo considerado en esta su dimensión de súbdito.

Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de sedición [*seditio*], aún menos de rebelión [*rebellio*], ni mucho menos existe el derecho de atentar contra su persona, incluso contra su vida [*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*], como persona individual (monarca), so pretexto de abuso de poder [*tyrannis*].<sup>273</sup>

<sup>271</sup> Kant, *Teoría y práctica*, pp. 28-29.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>273</sup> Kant, *La metafísica...*, p. 152.

Desde el punto de vista lógico para que el pueblo pudiera resistir el mando del soberano, tendría primero que formarse como pueblo; ello implica que primero habría de darse el pueblo una constitución civil cuya nota distintiva es el poder soberano legislador. Conceptualmente, el pueblo considerado como súbdito sólo obedece.

La razón por la que el pueblo debe soportar, a pesar de todo, un abuso del poder supremo, incluso un abuso considerado como intolerable, es que su resistencia a la legislación suprema misma ha de concebirse como contraria a la ley, incluso como destructora de la constitución legal en su totalidad. Porque para estar capacitado para ello tendría que haber una ley pública que autorizara esta resistencia del pueblo; es decir, que la legislación suprema contendría en sí misma la determinación de no ser la suprema y de convertir al pueblo como súbdito, en uno y el mismo juicio, en soberano de aquel al que está sometido; lo cual es contradictorio.<sup>274</sup>

255

A este argumento Kant agrega otro que echa mano del criterio según el cual algo es juzgado de acuerdo con la universalización de la máxima:

el poder que en el Estado da efectividad a la ley no admite resistencia (es irresistible) y no hay comunidad jurídicamente construida sin tal poder, sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior, pues ésta acontecería conforme a una máxima que, universalizada, destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general.<sup>275</sup>

Sólo desde la perspectiva de una voluntad universalmente legisladora, abstracta, el pueblo puede ser soberano. Y Kant le da un giro teológico a esta idea al indicar que “toda autoridad viene

<sup>274</sup> *Ibid.*

<sup>275</sup> Kant, *Teoría y práctica*, p. 40.

de Dios”,<sup>276</sup> lo que no es, por supuesto, una constatación histórica. Se trata, antes bien, de un principio práctico de la razón.

De aquí se sigue, pues, el principio: el soberano en el Estado tiene ante el súbdito sólo derechos y ningún deber (constrictivo). Además, si el órgano del soberano, el *gobernante*, infringiera también las leyes, por ejemplo, procediera contra la ley de la igualdad en la distribución de las cargas públicas, en lo que afecta a los impuestos, reclutamientos, etc., es lícito al súbdito *quejarse* de esta injusticia, pero no oponer resistencia.<sup>277</sup>

256 — Con todo esto tenemos aquí expuesta de manera muy clara y particularmente congruente la idea de que la constitución de un pueblo en cuanto Estado pasa por la consideración abstracta y *a priori* de una voluntad universalmente legisladora que se expresa en la soberanía de la voluntad unida de todos. Un pueblo llega a constituirse en Estado de modo retroactivo sólo si organiza un poder soberano unificado que sólo tenga derechos y ningún deber. Ese poder soberano unificado es el pueblo, pero considerado como una idea de la razón. El siguiente es un párrafo crucial:

Los tres poderes del Estado, que resultan del concepto de *comunidad* en general [*res publica latius dicta*], no son sino relaciones de la voluntad unida del pueblo, que procede *a priori* de la razón, y una idea pura de un jefe del Estado, que tiene realidad práctica objetiva. Pero este jefe (el soberano) es sólo un *productio mental* (que representa al pueblo entero) mientras falte una persona física que represente al supremo poder del Estado y proporcione a esta idea efectividad sobre la voluntad del pueblo. La relación de la primera con la última puede concebirse, pues, de tres modos diferentes: o bien uno manda en el Estado sobre todos, o algunos, que entre sí son iguales, unidos mandan sobre todos los demás, o bien

<sup>276</sup> Kant, *Fundamentación...*, p. 150.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 150.

todos juntos mandan sobre cada uno, por tanto, también sobre sí mismos; es decir, la *forma del Estado* es o bien *autocrática* o bien *aristocrática* o bien *democrática*.<sup>278</sup>

He querido detenerme en esta cita porque resulta sumamente reveladora del sutil deslizamiento operado en la concepción kantiana de lo trascendental y lo empírico como horizonte para ubicar al Estado y la política. Resalta, en primer lugar, el concepto de *res publica* en sentido lato como comunidad atravesada por relaciones entre constructos abstractos y *a priori*. En segundo lugar, la voluntad unida del pueblo es una idea de la razón construida *a priori* y que se une con una idea pura de un jefe del Estado. Explícitamente, Kant dice que el soberano es un producto mental. Este producto mental representa al pueblo. Ese producto mental queda puesto ahí, en un horizonte trascendental; la idea pura de un jefe del Estado queda a la espera de una persona física cuyo significado consiste en darle efectividad o realidad efectiva no sólo a esta idea pura sino a la propia voluntad del pueblo. La relación que da consistencia al Estado es establecida, entonces, entre dos conceptos *a priori*: la voluntad unida del pueblo, por un lado, y el lugar abstracto o idea pura de un jefe de Estado, por el otro, independientemente de que esta idea se concrete en una persona física. Cuando esta idea pura de un jefe de Estado, concentra todos los poderes, es decir, manda por sí sólo tenemos una autocracia. Cuando esa idea pura se concreta en algunos notables que, como legisladores, constituyen al soberano, lo que tenemos es una aristocracia. Por último, la forma democrática de Estado se caracteriza por dos procesos: primero ha de unificarse la voluntad de todos para formar un pueblo y luego ha de formarse una comunidad de ciudadanos “y después poner a la cabeza de esa comunidad al soberano, que es esta voluntad unida misma”.<sup>279</sup> Esto se aclara cuando nos percatamos que Kant ha hecho la típica

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>279</sup> Kant, *Fundamentación...*, p. 177.

diferenciación entre el soberano y el gobernante: el primero da la ley, el segundo está obligado por ella. Cuando hablamos de forma de Estado nos referimos a quién ha de ser el legislador supremo, es decir, el soberano. Pero se trata de figuras abstractas elaboradas *a priori* para captar con el pensamiento la estructura esencial del Estado. Todo Estado entonces, implica la voluntad unida del pueblo como idea de la razón, y el soberano como producto mental. Se trata, en síntesis, de una vinculación entre ideas de la razón práctica. Kant retoma la cuestión de las formas de Estado pero ahora le dará una exposición mucho más clara y, ciertamente, mucho más crítica de la democracia:

258

Para que no se confunda la constitución republicana con la democrática (como suele ocurrir) es preciso hacer notar lo siguiente. Las formas de un Estado [*civitas*] pueden clasificarse por la diferencia en las personas que poseen el supremo poder del Estado o por el *modo de gobernar* al pueblo, sea quien fuere el gobernante. Con la primera vía se denomina realmente la forma de la *soberanía* [*forma imperii*] y sólo hay tres formas posibles, a saber, la soberanía la posee *uno solo* o *algunos* relacionados entre sí o *todos* los que forman la sociedad civil conjuntamente (*autocracia*, *aristocracia* y *democracia*, poder del príncipe, de la nobleza, del pueblo). La segunda vía es la forma de gobierno [*forma regiminis*] y se refiere al modo como el Estado hace uso de la plenitud de su poder, modo basado en la constitución (en el acto de la voluntad general por el que una masa se convierte en un pueblo): en este sentido la constitución es o *republicana* o *despótica*. El *republicanismo* es el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo; el despotismo es el principio de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como su voluntad particular. De las tres formas de Estado, la democracia es, en el sentido propio de la palabra, necesariamente un *despotismo*, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra uno (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos,

sin ser todos, deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad.<sup>280</sup>

Las formas de Estado constituyen para Kant la letra de la legislación originaria del Estado civil. El espíritu del contrato originario, en un nivel más concreto, implica que el poder constituyente adecue la forma de gobierno a la idea de una república pura, que es la única constitución legítima y estable, “en la que la ley ordena por sí misma y no depende de ninguna persona particular; éste es el fin último de todo derecho público, aquel estado en que a cada uno puede atribuírsele lo suyo perentoriamente”.<sup>281</sup>

259

## Conclusión

La principal contribución de Kant a la formulación del concepto de la política es su comprensión desde un horizonte trascendental. Esto significa haberla ubicado sobre principios *a priori*: la libertad concretada en el derecho. De esta manera, la política queda, simultáneamente, sustentada y limitada por el Derecho. La política, entendida como el arte de gobernar a los hombres, no monopoliza toda la sabiduría práctica, sino que queda limitada por el derecho y al mismo tiempo se convierte en la práctica ejecutiva del mismo.

Es claro que si no hay libertad ni ley moral basada en ella, sino que todo lo que ocurre o puede ocurrir es simple mecanismo de la naturaleza, la política es toda la sabiduría práctica (como el arte de utilizar el mecanismo natural para la gobernación de los hombres) y el concepto de derecho deviene un pensamiento vacío. Pero si se cree necesario vincular el concepto de derecho a la política y elevarlo incluso a condición limitativa de ésta, debe ser

<sup>280</sup> Kant, *La paz perpetua*, pp. 18-19.

<sup>281</sup> Kant, *La metafísica de...*, p. 179.

posible, entonces, un acuerdo entre ambas. Ahora bien, yo puedo concebir un político moral, es decir, un político que entiende los principios de la habilidad política de modo que puedan coexistir con la moral, pero no un moralista político, que se forje una moral útil a las conveniencias del hombre de Estado.<sup>282</sup>

<sup>282</sup> Kant, *La paz perpetua*, p. 48.



# La realización política de la idea: Hegel

Un pueblo educado en una mentalidad particularista, es un pueblo colocado al margen de toda perspectiva política, y se mantiene en un espíritu de mezquindad y egoísmo.

G.W.F. Hegel

Interpreto a Hegel como un liberal de mente reformista moderadamente progresista, y considero su liberalismo como un importante ejemplar en la historia de la filosofía moral y política del *liberalismo de la libertad*.

John Rawls

El tratamiento de la filosofía política de Hegel constituye un paso ineludible tanto en la reconstrucción del concepto de lo político como en comprensión del concepto de Estado. Esto es así porque Hegel presenta un concepto de Estado que no sólo comprende a las instituciones gubernativas y a las formas y mecanismos de representación política de un pueblo, sino también abarca aquellos lazos invisibles por los que un conjunto de sujetos individuales se hacen un pueblo, una nación y un Estado. Entonces, en el concepto de Estado quedan ubicados los sentimientos de unión con el otro. Lo que mantiene unidos a un conjunto de individuos no es solamente el orden

jurídico abstracto ni sólo las obligaciones morales: un sujeto se comporta respecto del otro en función del nivel de civilización alcanzado históricamente por el pueblo al que pertenece. Este grado civilizatorio se manifiesta concretamente en una forma de comportamiento habitual o acostumbrada, lo cual abre un espacio bastante amplio a la incorporación de lo imaginario y lo simbólico social en la comprensión del Estado.

Así, con el pensamiento de Hegel llega a su cenit el desarrollo de la fundamentación del Estado en tanto proceso histórico de carácter racional: no se trata de entender que los autores proponen conceptos políticos para entender la *realidad* sino también que el concepto mismo se abre paso en los pensamientos de los diversos filósofos y adquiere, con ello, como si dijéramos vida propia. Tiene entonces razón Sergio Pérez Cortés cuando titula su aproximación al tema ya no sólo “el concepto de la política” sino también, a la inversa, “la política del concepto”.<sup>283</sup> El concepto de Estado es filosófico, es especulativo, y, en cierta medida, también es teológico: representa lo divino sobre la tierra. Pero como Dios no es entendido como una persona celestial sino básicamente como un vínculo entre seres humanos, un enlace ético entre los sujetos, el Dios devenido Estado de Hegel se refiere a la comunidad de vida ética atravesada, no obstante, por la asunción de la libertad subjetiva, individual, el sistema económico de intercambio mercantil, la proliferación de los múltiples intereses privados característicos de la sociedad civil, la actuación de una policía entendida como una administración pública necesaria para dirimir los conflictos provenientes de la dimensión mercantil de las relaciones humanas, y, para rematar toda esta complejidad, una estructura institucional representativa no de ciudadanos abstractos sino de intereses de clase racionalizados y expresados como tales. La clase universal para Hegel es el funcionariado, cuya misión y vocación es mediar racionalmente los intereses

<sup>283</sup> Sergio Pérez Cortés, *La política del concepto*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1989.

materiales dispares y, a menudo, contrapuestos, para armonizarlos en términos del interés público. El punto de fuga de este edificio institucional del Estado racional es el monarca, el cual, curiosamente, no es electo, sino que representa la parte natural de una totalidad racional, espiritual. La persona de carne y hueso que ocupa el lugar del monarca, efectivamente, es lo de menos, pues sólo *pone los puntos sobre las íes*. Se trata de una monarquía constitucional que cumple cabalmente los principios lógicos del silogismo, de la trinidad teológica cristiana y de la separación de poderes. Es ésta la manera en la que Hegel condensa y concreta la existencia política de la libertad, conciliando con ello, las determinaciones naturales de la vida humana y el devenir histórico. Comprender este desarrollo requiere hacer un desmontaje de la leyenda totalitaria que ha sido vertida sobre este gran pensador.

### ¡Totalidad no es totalitarismo!

“Yo ya conozco el todo”. Expresiones como ésta, aunada con la meta del *Saber Absoluto* y la reivindicación de la totalidad y de la universalidad, son altisonantes, anacrónicas y sospechosas en la era del *respeto al otro*, del relativismo y de la validez de los *distintos puntos de vista*. Sobre Hegel pesa una *leyenda negra*, especialmente en lo que se refiere a los temas vinculados con la política. Para empezar, ha sido una práctica constante ubicar a Hegel en la cadena del totalitarismo, junto con Platón y Marx. Y es que, en efecto, Hegel tiene expresiones que lo ubicarían en la tradición autocrática, junto con Maquiavelo y Hobbes. Dice Hegel, por ejemplo: “todo lo que el hombre es se lo debe al Estado”;<sup>284</sup> “Lo que en el Estado hay de divino es la Idea tal como existe sobre la tierra”.<sup>285</sup> Hay que señalar al

<sup>284</sup> G. W. F. Hegel, *La razón en la historia*, Madrid, España, Seminarios y Ediciones S.A., 1972, p. 142.

<sup>285</sup> *Ibid.*, 143.

respecto que Hegel, antes de proponer un deber ser del sujeto en la vida social o un deber ser en el proceso de construcción de instituciones, desarrolla una forma de pensamiento orientada a la comprensión. En otras palabras, no dice primariamente cómo *deben ser* las cosas, sino cómo deben ser *comprendidas*. Hegel no dice *cómo debe ser* el Estado sino como *es*. Basta referirse a los primeros párrafos de la *Filosofía del Derecho* donde se aclara:

Este tratado, pues, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de *concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional*. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido.<sup>286</sup>

264

De este modo, se puede entender que sus preocupaciones teóricas, destacadamente en el ámbito de la comprensión de la política, se dirigen a la conciliación de los elementos disruptivos de la época moderna: cómo se puede conservar y practicar la libertad del sujeto en las condiciones de complejidad del mundo moderno.

Hoy en día, además, la simplificación sobre el pensamiento de Hegel se ha extendido mediante la cultura digital en videos didácticos en las distintas plataformas (destacadamente, en YouTube), donde proliferan las *cápsulas*, *cátedras* o entrevistas para poner al alcance del público masivo (inclusive con imágenes atractivas) la filosofía de Hegel. En la mayoría de estas exposiciones se dice y repite que el pensamiento de Hegel es dialéctico, y que la dialéctica consiste en proponer una *tesis*, contraponerle una *antítesis*, y luego, juntar las dos para formar una *síntesis*... En realidad, ése no es el pensamiento de Hegel; él no escribió ni habló con estas palabras ni con estas nociones, las cuales conducen, más bien, a atribuirle un

<sup>286</sup> G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del Derecho o derecho natural y ciencia política*, Barcelona, España, EDHASA, 1988, p. 52.

pensamiento mecánico, que para nada lo caracteriza. Los intentos de vulgarización de un pensamiento denso normalmente fracasan. En esto sí la cultura digital se estrella contra un muro incólume y blindado contra la banalización. Con Hegel una presentación o introducción en video definitivamente no es suficiente para adentrarse en las complejidades de su pensamiento. Dicho taxativamente: Hegel ha de ser leído. El esfuerzo por entenderlo disciplina y educa la forma de razonar.

El malentendido sobre Hegel no sólo se promueve con las groseras simplificaciones de su pensamiento sino también cuando está políticamente orientado. Ha sido tentador para la conciencia liberal situar a Hegel como un filósofo proclive al autoritarismo totalitario, conservador y apologista del Estado prusiano. Rudolf Haym<sup>287</sup> primero, y más tarde Karl Popper fueron los más destacados sostenedores de esta idea. Para Popper, el platonismo de Hegel es “altisonante e histérico”,<sup>288</sup> histeria que lo engarza con toda la tradición del pensamiento político conservador, reaccionario o totalitario, según el caso. En esto hay que ser terminante: es falso que Hegel sea totalitario, estatólatra o apologista del Estado prusiano. Desde el punto de vista de su filosofía política se ha argumentado suficientemente la idea del Estado como comunidad ética expresada en leyes, y ello se encuentra en armonía con la propiedad privada y la libertad individual, base de la legitimidad de los intereses particulares y la esfera del mercado. Si algo caracteriza al totalitarismo es la negación de la libertad individual y la posición absoluta, sin mediaciones, de una pretensión de mando moral sin razón ni reflexión, amparándose en dogmas, para ejercer el poder sobre la vida, los sentimientos, las emociones, los afectos, las pulsiones y las pasiones de los individuos, y esto hasta en los

<sup>287</sup> Hegel und seine Zeit Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie, Alemania, Darmstadt, 1827.

<sup>288</sup> Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, España, Paidós, 1992, p. 225.

detalles más mínimos y acaso insignificantes.<sup>289</sup> La operación de Popper es simple: imponer *a priori* sus juicios morales sobre la lectura atenta; no es infrecuente la costumbre de hacerlo así, por lo que la lectura misma, básica, suele ser ya selectiva; dicho con otras palabras, suele *moralizarse a priori* la propia lectura. Hegel expone filosóficamente el despliegue de la comunidad estatal en tanto universalidad racional, lo que se traduce en una forma de constitución *sui generis*, porque combina armónicamente la monarquía, la república y la participación de las corporaciones y de los propietarios de la tierra. Este diseño institucional calibra y morigera los intereses particulares y se pone como la condición del disfrute de la libertad individual.

266

—

Otra de las formas de la simplificación de la filosofía hegeliana ha sido la de asignarle el papel de filósofo del orden establecido, cualquiera que éste sea porque, a fin de cuentas, todo está filosóficamente justificado: “Lo que es racional es real, lo que es real es racional” [*“Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig”*].<sup>290</sup> Por supuesto, esto se puede entender como justificación de todo lo que existe, pero sólo desde una tergiversación basada en el sentido común de las palabras. Por eso hay que insistir en que el lugar de enunciación en el que se sitúa Hegel no es Alemania, Prusia, Europa, etcétera, sino la filosofía; son la dimensión, tesis y temple filosóficos los que marcan la inscripción de sus palabras:

lo único efectivamente real es la idea. De lo que se trata, entonces, es de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, en la medida en que con su realidad entra al mismo tiempo en la existencia exterior, se

<sup>289</sup> En sentido estricto, el totalitarismo no es político sino antipolítico. En el totalitarismo no hubo propiamente vida política, tal y como la formuló la tradición grecolatina que hemos visto en los primeros capítulos. *Vid.* Hans Buchheim, *Política y poder*, Buenos Aires, Argentina, Alfa, 1985.

<sup>290</sup> Hegel, *Principios de la filosofía del Derecho...*, p. 51.

despliega en una riqueza infinita de formas, fenómenos y configuraciones, y recubre su núcleo con la corteza multicolor en la que en un primer momento habita la conciencia, pero que el concepto atraviesa para encontrar el pulso interior y sentirlo también palpitante en las configuraciones exteriores.<sup>291</sup>

En su juventud, Hegel hizo suyo el imperativo ilustrado de formar al pueblo para que éste pudiera pensar por sí mismo, decidir por sí mismo, ser dueño de sí mismo, en suma, libre. Ése era el ideal de la *Bildung* [formación], tan valorado por los filósofos ilustrados de toda Europa. Recuérdesse el modo en que Kant definía la Ilustración: como la salida de la minoría de edad autoculpable.<sup>292</sup> Más tarde Hegel se percató de la contradicción que existía entre el propósito de ser popular y la meta última de la libertad como autoconciencia, pues hacer accesible al pueblo los grandes problemas que requieren estudio, concentración, disciplina, esfuerzo e inteligencia, era rebajar la filosofía a mera opinión. Por eso, Hegel sostenía que la filosofía ha de cuidarse de ser gratificante, pues lo que consigue es a menudo hundir al sujeto en la desesperanza y la depresión, tal como acontece cuando adviene la verdad de la mísera existencia humana, como ha cantado el poeta:

¡Ay, mísero de mí, y ay, infelice!  
 Apurar, cielos, pretendo, ya que me tratáis así  
 qué delito cometí  
 contra vosotros, naciendo;  
 aunque si nací, ya entiendo

<sup>291</sup> Hegel, *Principios de la filosofía del Derecho...*, p. 51.

<sup>292</sup> “La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía del otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡*Sapere aude!* ¡*Ten el valor de servirte de tu propia razón!*! he aquí el lema de la Ilustración”. Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 3ª reimpr., 1987, p. 25.

qué delito he cometido:  
bastante causa ha tenido  
vuestra justicia y rigor,  
pues el delito mayor  
del hombre es haber nacido.<sup>293</sup>

Ciertamente, como ya hemos visto, la estética ha cantado este drama de la finitud, pero de ahí proviene también las exigencias para pensamiento filosófico:

Quien busque solamente edificación, quien quiera ver envuelto en lo nebuloso la terrenal diversidad de su ser allí y del pensamiento y anhele el indeterminado goce de esta indeterminada divinidad, que vea dónde encuentra eso; no le será difícil descubrir los medios para exaltarse y gloriarse de ello. Pero la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante.<sup>294</sup>

Desde el punto de vista filosófico, la *realidad* no está ahí y, por ende, no se conoce de manera inmediata. Al contrario, la realidad es una con su comprensión: la realidad verdadera se desenvuelve desde el pensamiento.

La oposición de la filosofía idealista y la realista carece por lo tanto de significado. Una filosofía que atribuye a la existencia finita en cuanto tal un ser verdadero, último y absoluto, no merece el nombre de filosofía; los principios de las filosofías antiguas o modernas, el agua o la materia o los átomos son pensamientos, universales, ideales, no cosas tal como se encuentran de manera inmediata, vale decir, en su individualidad sensible.<sup>295</sup>

<sup>293</sup> Pedro Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, Barcelona, España, RBA Editores, 1994, p. 29.

<sup>294</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 11.

<sup>295</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Argentina, Solar, tomo I, p. 198.



Con esto, tenemos en la mano los elementos de la típica crítica hegeliana del empirismo.<sup>296</sup> Esta crítica tiene todavía una especial vigencia, sobre todo en la reflexión ética y política. Por más que se reconozca el carácter complejo y la pluralidad de las sociedades, es imposible eludir la cuestión de la necesaria unificación de la sociedad, que se traduce en la constitución de un Estado, esto es, de un complejo institucional que centraliza la lógica del mando, en otras palabras, la multiplicidad sólo se alcanza en la unidad. Esto es lo que tiene en mente Hegel cuando enlaza el empirismo con sus consecuencias ético-políticas.

Todo lo *realmente efectivo* se distingue de lo que aparece como realidad inmediata, y esto se expresa con una diferenciación entre el uso de la palabra *Realität* y la palabra *Wirklichkeit*. La primera sólo nutre a la certeza sensible. Pero hasta el mero sentir está mediado por la intersubjetividad, por el lenguaje, por la historia. La segunda palabra, en cambio, se refiere a la realidad efectiva, la que ha pasado por el pensamiento y es su resultado. Así, lo realmente efectivo pasa por la razón o, dicho con los términos que se pusieron de moda hace poco, es una *construcción* del pensamiento. De este razonamiento básico, no exclusivamente hegeliano, también se han extraído conclusiones psicoterapéuticas supuestamente constructivistas<sup>297</sup> que abonan la idea, para nada hegeliana, de que la realidad está en la voluntad del individuo y que, por tanto, la verdadera revolución comienza en el ámbito de la persona, con pequeñas acciones y con el *granito de arena*. Obviamente, no es ése el camino de Hegel, porque su sentido de realidad y racionalidad no es fundamentalmente individualista ni narcisista. Que lo efectivamente real sea racional significa, en suma, que la única

<sup>296</sup> Quien ha desarrollado extensamente esta crítica del empirismo ha sido José Porfirio Miranda en *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*, México, Premia editora, 1983; y en *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1989.

<sup>297</sup> Paul Watzlawick, *¿Es real la realidad? Confusión, desinformación, comunicación*, Madrid, España, Herder, 2003.

realidad es la comprendida por el pensamiento: lo real es la idea. El *ser-ahí* que vemos, que tocamos, que gustamos, que oímos, es una manifestación finita de un conjunto de relaciones sólo aprehensibles por el pensamiento. Cuando decimos ‘mesa’, ‘silla’, ‘gato’, ‘perro’, no requerimos tener a la vista o al tacto, de modo material y concreto, un ejemplar de estos objetos: su existencia lingüística es suficiente para que la mente se haga la idea abstracta y universal de tales referentes. El mundo adquiere realidad verdadera o efectiva, en efecto, cuando es conceptuado y sólo el ser humano lo puede procesar así: “La existencia racional de un pollo singular consiste en que sea cebado y comido. Viento, corriente poderosa, poderoso océano, domeñado, labrado. No hay que guardar contemplaciones con la naturaleza; mísero sentimentalismo el que se atiene a singularidades”.<sup>298</sup> He aquí la relación entre racionalidad y realidad descrita de modo coloquial pero profundo.

Muy lejos de esa visión que identifica a Hegel con el conservadurismo, Jacques D’Hond ha demostrado la afinidad del pensador con los intentos de modernización política de Prusia, lo que se tradujo inclusive en varios de los más notables episodios de esta discordancia entre las autoridades prusianas y su filosofía. Su simpatía por la Revolución francesa, por el “Espíritu del mundo montado a caballo”, que era Napoleón, y por las libertades propias de la modernidad son pruebas elocuentes de que no comulgaba con ningún tipo de autoritarismo estatal. Pero no se trata de atender a cuáles eran sus opiniones políticas del momento sino de afinar el entendimiento y la razón para identificar su modo de conducir el pensamiento para construir los juicios que, en un primer momento, podrían parecer incomprensibles o desconcertantes.

<sup>298</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofía real*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 169.

## Hegel, el moderno

Para Hegel la filosofía es la historia, pero expresada en pensamientos; por tanto, su propia filosofía es expresión de la época moderna, la Edad de la Razón, la era de la Ciencia experimental y de sus increíbles aplicaciones tecnológicas en desarrollo. Sin embargo, la Razón ya había sido cuestionada acremente por el Romanticismo. La vida de Hegel se ubicó a caballo entre el siglo XVIII y el XIX, por lo que su filosofía se nutrió de una situación histórica que combinó la ruptura revolucionaria con la instauración de un orden institucional que restauró elementos del pasado. El filósofo de Stuttgart expresará este contradictorio mundo nuevo en el que se está construyendo un modo de vida basado en el intercambio mercantil generalizado y, por tanto, fundado en la igualdad y en la libertad, pero también en la libre individualidad, y con ella, en el universo de la sensibilidad y del drama individual. Así, la filosofía de Hegel es la expresión del surgimiento del mundo burgués concreto y específico, pero no solamente queda reducida a la expresión de una época porque la filosofía es universal. Como decía, Hegel fue un hombre de *entre siglos*, y como tal, absorbió todas las grandes ideas que confluyeron en Europa.

Ha quedado registrado, así pues, que Hegel se inscribió en el seminario protestante de Tübingen en 1788, con la pretensión paterna de que se convirtiera en pastor; no fue esa, empero, la elección del inquieto joven. La teología, a fin de cuentas, era filosofía y sus problemas, entonces, eran de carácter más profundo, esencialmente filosóficos, particularmente lógicos y metafísicos. La inclinación por la filosofía era una actitud compartida con Hölderlin y Schelling, con quienes el joven Hegel trabó una intensa amistad y con quienes compartió su entusiasmo por la Revolución francesa, al grado de brindar por ella cada 14 de julio, costumbre que se le quedó a Hegel toda su vida. Si sembró con esos amigos un *Árbol de la Libertad* en honor a aquel gran acontecimiento histórico y bailó alrededor suyo, quizá sea una especulación, pero de que

era un gran admirador de la gran Revolución francesa, no cabe la menor duda.

Una vez concluidos sus estudios en Tübingen, Hegel fue preceptor privado en Berna (1793-1796) y en Frankfurt (1796-1800); luego se trasladó a la Universidad de Jena para impartir los cursos de metafísica y lógica, en calidad de docente privado, un nombramiento peculiar porque sus ingresos dependían del número de alumnos que se inscribieran en sus seminarios. Ahí escribió varios ensayos y notas para sus cursos. También ahí escribió la *Fenomenología del espíritu*, en 1806. Es célebre el dato de que, cuando terminó la última parte del libro y se dirigía a entregarla, vio al emperador Napoleón, pasando revista a sus tropas antes de la famosa Batalla de Jena, en la que se alzaría con la victoria. Hegel escribe:

He visto al emperador —esa ‘alma-del-mundo’— recorriendo a caballo la ciudad para revisar sus tropas. Es una maravillosa experiencia contemplar a semejante individuo, quien, concentrado aquí en un punto geográfico concreto, a lomos de su cabalgadura, extiende su brazo sobre el orbe y lo domina [...] Este hombre extraordinario, a quien es imposible no admirar.<sup>299</sup>

Esta admiración revela que Hegel estaba lejos de un apego irreflexivo a su tierra, a su nación o a su patria; de hecho, es anacrónico referirse a *Alemania* como Estado nación soberano, pues no era la forma política generalizada en Europa; aún se hallaban en construcción en tanto formas políticas modernas fundamentadas en la libertad y la igualdad universales. La propia *Fenomenología* anuncia los nuevos tiempos en un pasaje célebre:

No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu

<sup>299</sup> Citado en Terry Pinkard, *Hegel. Una biografía*, Madrid, España, Acento, 2001, p. 303.

ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación.<sup>300</sup>

Así que Hegel es un filósofo de la modernidad o, si se quiere, un pensador burgués (como dice Ripalda), adscrito, claro está, a su tiempo histórico y cultural, pero cuyo pensar nos es increíblemente contemporáneo. De eso se trata aquí, pues el interés en él básicamente está relacionado precisamente con la actualidad de esa extraña manera de conducir el pensamiento.

Antes de escribir su primera gran obra, Hegel se había enfrascado en temas teológicos vinculados con la filosofía kantiana, y con su recepción por parte de Fichte y Schelling. En Berna redactó una *Historia de Jesús*, y en Frankfurt *Sobre la positividad de la religión cristiana*, y *El espíritu del cristianismo y su destino*. En Jena fue nombrado *Privatdozent* por la Universidad de esa ciudad. Sus ingresos dependían del número de alumnos inscritos en sus cursos, de lógica y metafísica, pero no de un salario que le otorgara la Universidad. Los temas teológicos seguían ocupando una parte de su pensamiento, lo que era lógico debido a que eran un crisol donde convergían las diferentes posiciones respecto de la vinculación entre la religión, la moralidad y la política. A modo de ejemplo, citemos un célebre párrafo de una de las obras redactadas en 1802 donde Hegel hace patente su posición del vínculo entre la moralidad en el nuevo orden secularizado, asumiendo la “Muerte de Dios”; en efecto, en *Glauben und Wissen* [*Fe y Saber*], el filósofo concluye:

El puro concepto o la infinitud como abismo de la nada en el que todo ser se hunde, tiene que describir como momento, y sólo como momento de la suprema idea, el dolor infinito, que hasta ahora había alcanzado una existencia histórica sólo en la cultura, y sólo como el sentimiento sobre el que se basa la religión de la

<sup>300</sup> Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 12

época moderna, el sentimiento de que Dios mismo ha muerto [...] De este modo tiene que darle una existencia filosófica a lo que fue también, o precepto moral de un sacrificio del ser empírico, o el concepto de la abstracción formal; y por consiguiente, tiene que restablecer para la filosofía la idea de la libertad absoluta, y con ella el sufrimiento absoluto o *viernes santo especulativo*, que por lo demás fue histórico, y a éste incluso en toda la dureza y la verdad de su ateísmo. Lo más diáfano, infundado e individual de los filósofos dogmáticos como de las religiones naturales tiene que desaparecer. Sólo de esta dureza puede y debe resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez abarcándolo todo y en su figura de la más radiante libertad.<sup>301</sup>

274

Durante 1802 escribe *Über die wissenschaftlichen behandlungesarten des Naturrechts, seine stelle in der praktischen Philosophie und sein verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* [Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación con la ciencia positiva del derecho]. En este texto Hegel se preocupa por enlazar las teorías jurídicas y políticas más descollantes del mundo moderno con los presupuestos filosóficos en que se fundamentan tales teorías. El tratamiento hegeliano del derecho natural descansa en una revisión crítica de las teorías, basada en la demostración de incongruencias lógicas de los argumentos fundamentales. Así, en primer lugar, analiza el empirismo, especialmente referido a Thomas Hobbes. El problema que ve Hegel con el empirismo es que describe fenómenos empíricos inmediatos, pero no le es posible universalizar. El empirismo, por lo menos en lo que tiene que ver con el derecho natural, en realidad tiene que recurrir a conceptos y categorías trascendentales, pero no lo hace explícito. En el empirismo

<sup>301</sup> G. W. F. Hegel, *Fe y saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Madrid, España, Biblioteca Nueva, p. 164.

lo que se ofrece como empiria, consiste solo en lo más débil, en la abstracción y en lo que, con menor espontaneidad o autoactividad, no se ha desasimilado, diferenciado y fijado a sí mismo sus limitaciones, sino que está preso en tales limitaciones, que han llegado a fijarse en la cultura universal; lo cual se presenta como sentido común y, por tanto, parece que se hubiera recibido directamente de la experiencia.<sup>302</sup>

Podríamos plantear de manera resumida el tratamiento hegeliano mediante la siguiente pregunta: ¿cómo hace el empirismo para tratar la unidad de lo múltiple, unidad que se requiere necesariamente para pensar lógicamente lo múltiple? El empirismo identifica la heterogeneidad de la representación de lo múltiple con el caos, y tiene que recurrir a un concepto trascendental o apriorístico, a saber: el estado de naturaleza o la abstracta naturaleza humana. Aquí Hegel ve una contradicción: al caos, nombre de lo múltiple de las representaciones heterogéneas, se le asigna una abstracción de la fantasía, es decir, una caracterización que no pertenece a la realidad empírica sino que es asumido como cosa del pensamiento o como ficción: ello constituye “la más violenta contradicción”.<sup>303</sup> La unidad no proviene de la descripción de lo múltiple basada en la experiencia. Tiene que salir del pensamiento.

Ésta es una típica crítica hegeliana del empirismo que sigue teniendo vigencia, sobre todo en el campo de lo político. Una preocupación común del liberalismo, la democracia y el republicanismo es la preservación de pluralidad. Dado que las sociedades son plurales y complejas, el orden político óptimo sería aquel en que la convivencia de la pluralidad estuviera garantizada. Tolerancia y libertad de creencias, de expresión, etcétera, serían las claves de la convivencia. Esto suena muy

<sup>302</sup> G. W. F. Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*, Madrid, España, Aguilar, 1979, p. 25

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 16

bien y no parece representar la menor dificultad en cuanto a la aceptación generalizada. Sin embargo, no puede eludirse la cuestión acerca de la unidad de la sociedad, que se traduce en la constitución de un Estado, de un complejo institucional unitario, que lo múltiple alcanza el carácter de multiplicidad sólo en unidad. Por lo demás, todo esto se hace evidente en el tema de la coerción.

Decía que se trata de una típica crítica hegeliana del empirismo. Quien lo ha desarrollado extensamente ha sido Porfirio Miranda en los dos libros ya referidos.

Es más complicada la crítica de Hegel al formalismo kantiano. La estrategia de Hegel será reducir el formalismo a un movimiento de sublimación de lo empírico. El hombre moral de Kant será el burgués.

Hegel no deja de reconocer el lado grandioso de la filosofía kantiana. Situarse en el plano de lo universal más allá de la experiencia constituye uno de sus máximos logros. Ahora bien, Hegel acusará a la filosofía kantiana de *formalismo vacío* porque ella pretende separar la forma de los contenidos lo que, para Hegel, desde el punto de vista lógico es imposible.

La *Crítica de la razón práctica* de Kant desarrolla la manera en que se pueden deducir de la razón imperativos morales que deban cumplirse por el sólo hecho de que los sujetos a quienes están dirigidos son racionales. Estos imperativos no se cumplen por el fin que persiguen: no se obtiene con ellos el placer, la felicidad o cualquier otra utilidad inmediata. Serían, en ese caso, imperativos hipotéticos y no categóricos. La moral se fundamenta en imperativos categóricos, no hipotéticos, de tal manera que regirse por ellos no entraña ninguna recompensa, a lo mucho hacerse digno de felicidad. En el plano concreto la conducta moral no reporta ningún beneficio inmediato de carácter material, sino sólo la reafirmación del sujeto como racional. De este modo, Kant llegará a la formulación última de un imperativo categórico, deducido de la razón y con pretensiones de universalidad: “Actúa de tal manera que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en una ley



universal”.<sup>304</sup> Este enunciado formal y universal del imperativo típicamente moral no señala acciones concretas que deban hacerse o evitarse. Dirigido a todo ser racional, su aplicabilidad se basa en su carácter formal.

Sobre esta base, dice Hegel:

el mismo Kant [...] ha reconocido exactamente que la razón práctica renuncia a toda materia de la ley y que sólo puede convertir en ley suprema, la *forma* de la *aptitud* de la máxima del libre arbitrio. La máxima del libre arbitrio tiene un contenido e incluye en sí una determinación; en cambio, la voluntad pura está libre de determinaciones; la ley absoluta de la razón práctica consiste en elevar aquella determinación a la forma de la unidad pura, siendo la ley la expresión de esta determinación, asimilada a la forma. [...] Pero la materia de la máxima sigue siendo lo que es, una determinación o una singularidad; y la universalidad que le da acogida en la forma, constituye también una unidad analítica a secas; pero si se expresa en una proposición pura la unidad que se le confiere como lo que es, entonces la proposición o bien es analítica o constituye una tautología.<sup>305</sup>

277

La proposición, entonces, tendrá que ser analítica, es decir, tendrá que pasar por la experiencia. Y entonces, ello entraría en contradicción con los presupuestos del formalismo.

De este modo, Hegel lleva a la crítica del formalismo del imperativo moral un razonamiento que se desprende del criterio universal de verdad que sostiene Kant para la crítica de la razón pura. La verdad del conocimiento atiende necesariamente a los contenidos de los enunciados. Por ende, sería imposible el conocimiento si no se atiende a los contenidos. Esto llevado a la formulación kantiana de la razón práctica perfila la crítica hegeliana al imperativo moral: cualquier contenido del imperativo moral implicaría “una heteronomía del libre arbitrio”, pues la acción

<sup>304</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 36.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 34.

moral necesariamente tiene contenidos, es una acción concreta y no abstracta, material y no sólo formal, singular y específica. En consecuencia, cualquier contenido de la acción moral se tendría que mantener separado de la forma del enunciado de la ley,

para poder expresar este formalismo en una ley, se requiere que se ponga alguna materia, alguna determinación que constituya el contenido de la ley, y la forma que le adviene a esta determinación es la unidad o la universalidad concreta: para que una máxima de tu voluntad haya de valer simultáneamente como principio de una legislación universal, esta ley fundamental de la razón pura práctica dice que se ponga alguna determinación que integre el contenido de la máxima de la voluntad particular como concepto, como universal concreto. Pero cada determinación posee aptitud para ser recibida en la forma del concepto y ser puesta como una cualidad, y, de esta manera, no hay nada en absoluto que no pueda llegar a convertirse en una ley ética.<sup>306</sup>

El problema de fondo que ve Hegel en la formulación kantiana de la ética es que mantiene separado el ser respecto del deber ser: no desarrolla el deber ser desde la propia lógica de la existencia de los fenómenos. Hay aquí, entonces, una incongruencia lógica. Desde la perspectiva de la crítica de la razón práctica lo real procede de la acción orientada por el imperativo categórico. En consecuencia, hay una identificación de lo ideal, es decir, del imperativo moral deducido de la razón, con lo real, es decir, el mundo de las cosas confeccionado o construido de acuerdo con el imperativo de acción. Sin embargo, el mundo no se configura necesariamente desde el imperativo moral, sino que, a menudo, impera en él la lógica de las acciones y conductas no morales. De la posibilidad de actuar de un modo no moral depende la libertad de la voluntad para actuar moralmente.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 36.

En lo que se llama la razón práctica, sólo hay que conocer, por tanto, la Idea formal de la identidad de lo ideal y lo real y, en estos sistemas, esta idea debería constituir el punto de la indiferencia absoluta; pero aquella Idea no procede de la diferencia ni lo ideal adviene a la realidad, pues, a pesar de que lo ideal y lo real cósmico son idénticos en esta razón práctica, lo real, sin embargo, permanece opuesto sin más ni más. Esto real está, en lo esencial, puesto fuera de la razón, de modo que la razón práctica –cuya esencia se concibe como una relación de causalidad referente a lo múltiple– consiste sólo en la diferencia respecto a lo mismo, es decir, a lo real, como una identidad que ha sido absolutamente afectada por una diferencia, pero que no brota del fenómeno. Esta ciencia de lo ético, que habla de la identidad absoluta de lo ideal y lo real, no actúa, pues, de acuerdo con sus palabras, sino que su razón ética constituye, en verdad, y en su esencia, una no-identidad de lo ideal y lo real.<sup>307</sup>

279

Debemos notar, además de todo, que Hegel ya sugiere que el ascenso a la universalidad ya se desprende de la propia lógica de la existencia de los objetos del mundo, no porque éstos tengan un movimiento inmanente fuera del pensamiento del sujeto, sino porque al pensarlos en su existencia se desarrollan sus propias condiciones contradictorias que los harán ascender al plano de lo universal. En este sentido, afirma Hyppolite,

El ser mismo que se pone y se dice a través del discurso, y las formas de este discurso han de ser consideradas de acuerdo al sentido de ellas y no aisladas como reglas formales exteriores al contenido de las mismas. El pensamiento del pensamiento es especulativamente pensamiento del ser, tanto como el pensamiento del ser es un pensamiento del pensamiento.<sup>308</sup>

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>308</sup> Jean Hyppolite, *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*, México, Universidad Autónoma de Puebla, trs. María Cristina Martínez Montenegro y Jesús Rodolfo Santander Iracheta, 1987, p. 65.

A sus 32 años, el joven filósofo hace una ruptura teológica con Kant y Fichte para seguir su propio camino llevando las contradicciones de la moralidad a otro terreno, el de la vida ética de los pueblos o eticidad más allá de la mera moral, la historicidad, la política y el Estado.<sup>309</sup> En Jena, aparte de estos escritos, se da tiempo para componer un texto que hoy en día se conoce como *Filosofía Real* de Jena.

Al salir de Jena, Hegel radicó en Bamberg donde dirigió un periódico. Más tarde marchó a Nuremberg, donde pasó una buena temporada dirigiendo el *Gymnasium* [educación media] de esa ciudad. Ahí, y compatibilizando las labores administrativas con la reflexión filosófica, redactó la *Ciencia de la lógica*, publicada entre 1812 y 1816, uno de los libros más complejos de la historia de la filosofía.

En 1817 marchó a la Universidad de Heidelberg a impartir cursos como profesor ordinario; de esa experiencia proviene la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Y por fin, al año siguiente, se trasladó a la Universidad de Berlín a desempeñarse como lo que siempre quiso ser, profesor ordinario de filosofía. Ya cubierto de reconocimiento, escribió las *Líneas fundamentales de Filosofía del Derecho* y sus célebres *Leciones de Historia de la Filosofía*, de *Filosofía de la Historia*, de *Estética* y de *Filosofía de la Religión*. Alcanzó a ser Rector de esa Universidad, pero moriría un poco después, el 14 de noviembre de 1831.

## El Estado del entendimiento

El tema de la sociedad civil en Hegel es uno de los que más interés han despertado. Ello está plenamente justificado porque el profesor de Berlín construye un concepto *sui generis* de sociedad civil que, por un lado, recupera la tradición y, por

<sup>309</sup> También hacia 1802 redacta *El sistema de la eticidad*, Madrid, España, Editora Nacional, 1982.

otro lado, le da un contorno y un contenido diferentes. Ya hemos visto que el concepto de sociedad civil tiene un lugar esencial en el contractualismo. En general, la sociedad civil era la esfera construida por el contrato entre los individuos, y, en este sentido, fue siempre un sinónimo de la sociedad política o comunidad estatal. Se oponía y diferenciaba, eso sí, al estado de naturaleza, según la tradición contractualista; al estado ferino, según la visión historicista de Vico; a la esfera doméstica, en fin, según la más antigua tradición anclada en Aristóteles. En Hegel, en cambio, la sociedad civil es una esfera diferenciada tanto de la de la familia, que la antecede, como de la del Estado, que la procede. Esta separación tiene significativas implicaciones:

Hegel separa la esfera política del Estado del ámbito de la “sociedad” que ahora se ha vuelto civil. Y ahí la expresión “civil”, al contrario de su significación primitiva, adquiere un sentido primariamente “social” y ya no se emplea, al contrario de lo que sucedía aún en el siglo XVIII, como sinónimo de “político”. [...] Lo que Hegel, con el concepto de “sociedad civil” puso en la conciencia de la época fue nada menos que el resultado de la revolución moderna: la aparición de una sociedad despolitizada mediante la centralización de la política en el Estado de los príncipes o en el revolucionario y el desplazamiento del punto de gravedad en la economía, que precisamente por este tiempo experimentó la sociedad con la revolución industrial, con la “economía de Estado” o “nacional”. Solamente dentro de este proceso se separaron en el seno de la sociedad europea su constitución “política” y la “civil”, las cuales antes, en el ámbito clásico del lenguaje de la política, habían significado una misma y sola cosa: *communitas civilis sive politica*, según decía Tomás de Aquino, “*civil or political society*” todavía en John Locke.<sup>310</sup>

<sup>310</sup> Manfred Riedel, “El concepto de la ‘sociedad civil’ en Hegel y el problema de su origen histórico”, en AA. VV., *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid, España, Centro de Estudios Constitucionales, ed. Gabriel Amengual Coll, 1989, pp. 205 y 214.

Desde el punto de vista lógico especulativo, la sociedad civil cumple el segundo momento de la eticidad, lo cual significa que es la puesta en escena de la existencia exterior, objetiva, y para sí, de la vida ética que tiene su unidad primaria o en sí en la familia. Precisamente, la sociedad civil va a cumplir el papel de puente entre la familia y la superior esfera del Estado. En tanto segundo momento de la eticidad, el aspecto de exterioridad que cumple la sociedad civil se concreta en la existencia de una relacionalidad múltiple y compleja entre particulares, iguales entre sí, que aquí alcanzan la determinación de ciudadanos en tanto burgueses. Estos particulares dan rienda suelta a su interés particular emparentado con la subsistencia, el bienestar, el placer y el goce. Al hacerlo, liberan toda su individualidad, sus diferencias de aptitud, de nacimiento, de suerte, y todo su complejo pasional que aquí sólo va a estar gobernado por la racionalidad operante en esta esfera. La universalidad aquí, se alcanza sólo de manera abstracta, en la medida en que cada uno de estos ciudadanos burgueses, al perseguir su bienestar particular produce la satisfacción del interés general. Esto es así porque cada uno necesita pasar por una relación múltiple con los demás para conseguir con éxito su propia satisfacción. La relacionalidad múltiple propia de la sociedad civil es un terreno dominado por las necesidades, el arbitrio contingente y el gusto subjetivo. Así, “la sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas”.<sup>311</sup> Sin embargo, este momento es necesario en tanto reafirma la libertad de la subjetividad que, según Hegel, fue desconocida por el mundo antiguo y sólo vio la luz con la religión cristiana. Desde el punto de vista lógico, este paso desgarrador o de escisión del espíritu, es necesario para que alcance realidad efectiva [*Wirklichkeit*]. La unidad que se produce en la sociedad civil está dominada por la necesidad [*Bedürfniss*] y no por la libertad y, por tanto, es una unidad elevada al ni-

<sup>311</sup> Hegel, *Principios de la filosofía del Derecho...* parágr. 185, p. 262.

vel de la universalidad sólo exterior, porque cada quien busca su beneficio y de este modo se produce automáticamente el beneficio de todos. Esta universalidad exterior tiene que ser superada y en esta superación el espíritu va a conquistar su existencia objetiva. ¿Cómo se consigue esta superación? Éste es uno de los aspectos más importantes del desarrollo del espíritu que plantea el pensador alemán. De hecho, nos va a indicar la manera en que la libertad se pone por encima de la necesidad que domina a la sociedad civil. De este modo nos va a describir los contornos del Estado racional.

El fin racional, dice Hegel, consiste en que la candidez natural, el primitivismo del saber y del querer, la inmediatez e individualidad sean elaboradas y transformadas. Esta elaboración y transformación, se consiguen mediante la formación cultural [*Bildung*] y suponen un arduo trabajo de liberación [*Befriedigung*].

283

Esta liberación es en el sujeto el duro trabajo contra la mera subjetividad de la conducta contra la inmediatez del deseo, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y la arbitrariedad del gusto. [...] por medio de este trabajo de la formación cultural la voluntad subjetiva alcanza en sí misma la objetividad en la cual únicamente es capaz y digna de ser la realidad efectiva de la idea.<sup>312</sup>

Se puede comprender que es la formación cultural, en alemán *Bildung*, la que puede elevar la particularidad a la universalidad no bajo la forma de la necesidad, pues eso se hace, digamos automáticamente, sino bajo la forma de la libertad de modo consciente y racional.

La esfera de la sociedad civil se va dividir, como es de suponerse, en tres aspectos, aunque, a decir verdad, Hegel desarrolla tres momentos constitutivos: a) sistema de necesi-

<sup>312</sup> *Ibid.*, parágr. 187, observación, p. 265.

dades; b) administración de justicia; c) policía-administración y corporación.

a) Sistema de necesidades. A partir de la lectura marxiana de Hegel se redujo la sociedad civil al sistema de las necesidades. Esto dio como resultado múltiples equívocos. Hegel está lejos de reducir la sociedad civil al sistema de las necesidades, pero sí reconoce que éste es uno de sus momentos fundamentales que ha sido estudiado por la Economía Política.

El sistema de las necesidades se constituye por la dialéctica entre la necesidad subjetiva y las cosas exteriores capaces de satisfacerla; la mediación en esta relación dialéctica la proporciona el trabajo. En efecto, el trabajo reelabora a la naturaleza y la hace adecuada a la satisfacción de las necesidades humanas. Esta elaboración da a las cosas su valor y su utilidad, dice Hegel, asumiendo, como no lo había hecho antes cuando analizó la propiedad, la teoría del valor trabajo de Ricardo. El trabajo se multiplica en función de las habilidades y capacidades de los múltiples particulares involucrados en la producción. Se produce la división del trabajo y con ella la necesidad de dependencia y relación recíproca de los seres humanos. Se produce de este modo un patrimonio social, una riqueza construida por el trabajo de todos. ¿De qué depende la participación de cada cual en la distribución de esa riqueza o patrimonio como la llama Hegel? Básicamente de la diversidad en el desarrollo de las condiciones corporales y espirituales. “Esta diversidad se muestra en esta esfera de la particularidad en todas direcciones y en todos los estadios, y unida con las demás contingencias y arbitrariedades de otro origen, tiene como consecuencia necesaria la *desigualdad de los patrimonios* y las habilidades de los individuos”.<sup>313</sup> Esta desigualdad es una consecuencia lógica de la igualdad al derecho objetivo de la particularidad: como todos son iguales en tanto tienen el mismo derecho a realizarse individualmente como mejor les parezca y puedan, resultan desiguales en la apropiación de riqueza. Así, la desigualdad

<sup>313</sup> *Ibid.*, parágr. 200, p. 274.



social queda explicada por Hegel como el resultado de las capacidades y aptitudes de cada ciudadano burgués.

A esta desigualdad en el monto de las riquezas se agrega, para abonar la complejidad social, y colateralmente, las fuentes del conflicto, la formación de las clases sociales, determinadas en función de la división del trabajo. Existen tres clases sociales: la dedicada a los labores agrícolas y a la vida rural o clase sustancial o inmediata; la clase industrial formal o reflexiva, que se dedica a la industria y el comercio; y, finalmente, la clase universal que, liberada del trabajo inmediato, se dedica a los labores del Estado.

La clase sustancial tiene una inclinación inercial a la eticidad inmediata basada en las relaciones familiares y en la confianza. Además, mantiene siempre el modo de vida patriarcal y, dado el tipo de su actividad, está más inclinada al sometimiento.

La clase industrial reelabora el producto natural y depende de su trabajo, de la reflexión y el entendimiento, así como de su mediación con el trabajo y las necesidades de otros. Esta clase se subdivide internamente en clase artesanal, clase fabril y clase comercial, y, a diferencia de la clase sustancial, está más inclinada a la libertad.

Finalmente, la clase universal se ocupa de los intereses generales de la situación social: su interés privado encuentra satisfacción en su trabajo por lo general y, en consecuencia, se le tiene que garantizar una retribución para su actividad.

b) La administración de justicia. El segundo momento de la sociedad civil es la traducción del derecho en ley y su aplicación a casos particulares. En esto consiste la administración de justicia que se concreta en la aplicación de la ley para los casos de litigio entre particulares relacionados con la propiedad y los contratos, con los delitos de orden penal, y, finalmente, con aquellos aspectos exteriores de la institucionalización de la relación ética familiar.

La aplicación de la ley supone, primero, que la ley sea conocida por todos y, segundo, que los juicios en los que se determina la sentencia en casos particulares, sean también

públicos. La administración de justicia no es, entonces, sólo un asunto entre particulares atomizados, sino una cuestión de interés público. Esto demuestra que, al interior de la sociedad civil, ya se cumple con la constitución de lo universal en sus diferentes momentos: en el sistema de las necesidades, mediante la lógica universalizadora del mercado; ahora, en la administración de justicia, mediante la aplicación de la ley a casos particulares bajo el criterio de la igualdad de todos los sujetos jurídicos y sobre la base de la publicidad de las leyes y los juicios. Sin embargo, todavía faltan elementos para la constitución autoconsciente y racional de la universalidad, que sólo se va a conseguir en el Estado político, y en un nivel más completo, en la historia universal.

286

Con todo, es necesario percatarse de que, con la administración de justicia, la sociedad civil hegeliana se va conformando como un Estado de derecho: al incluir en ella la labor de los tribunales y los jueces, además de la publicidad de sus actividades, Hegel se sitúa en la tradición identificar sociedad civil y Estado, pero con la salvedad de que se trata de un Estado jurídico que no es suficiente para completar el concepto racional del Estado. La sociedad civil es, pues, Estado jurídico.

Por su propia naturaleza, la administración de justicia, que hace de la sociedad civil hegeliana un Estado jurídico, es un terreno de contingencia, contradicción y apariencia. Este carácter se traduce en que la aplicación de la ley no puede estar basada en la verdad efectiva de las cosas, sino en la verosimilitud y en la certeza como convicciones subjetivas de los jueces. En otras palabras, lo que impera en la administración de justicia es la verdad jurídica y la contingencia del criterio de los jueces para la aplicación de las sentencias, en el caso del derecho penal, y de los acuerdos, en el caso de los contratos.

Con la administración de justicia, decíamos antes, se entiende a la sociedad civil como un Estado jurídico: la unificación de lo universal con la particularidad subjetiva se cumple, pero todavía en un sentido abstracto. Hegel todavía va agregar otros dos momentos, la policía y la corporación, para completar a la

sociedad civil, lo cual la va a colocar como un Estado jurídico de carácter social con representación corporativa. He ahí la sociedad civil hegeliana.

c) La policía y la corporación. En lo que atañe a la sociedad civil, Hegel forma una tríada, pero en realidad son cuatro los elementos incluidos. El tercer momento está formado por dos aspectos: el poder de la policía-administración y la corporación. Lo que une en un solo momento estos dos elementos es que, a partir de ellos, se atemperan las consecuencias más funestas que, estando dentro de los marcos de las leyes, ya no puede enfrentar el mero funcionamiento del sistema de necesidades ni la sola administración de justicia. Se trata, sin embargo, de dos elementos que difieren entre sí por su conformación institucional y por su forma de funcionamiento. Al primero de estos elementos Hegel lo llama el poder de policía. Es sabido que el filósofo alemán recupera el sentido clásico del término policía y lo ubica, entonces, como la organización, reglamentación, en suma, como la administración interna de un Estado. Esta policía / administración se va a encargar, en primer término, de los servicios públicos que, por su monto, dimensión o complejidad, rebasan la capacidad de los particulares. Se trata de aquello que es común y que inclusive funciona como condición de posibilidad instrumental para que se desenvuelva con éxito el interés privado. La policía administración, entonces, se encarga en primer lugar de dotar de servicios públicos a los particulares tomando a éstos en cuanto conjunto. Pero su labor no se detiene ahí.

Como los individuos son ahora hijos de la sociedad civil, ésta tiene obligaciones para con ellos. La educación ya no sólo compete a la familia, sino también a la sociedad civil en tanto que se convierte en una condición general del buen funcionamiento del conjunto de la sociedad civil. El poder de policía/administración también se encarga de este bien público.

Otra de las tareas de esta policía/administración **consiste en** tomar con los pobres “el lugar de la familia, tanto respecto de sus carencias inmediatas como de su aversión al trabajo, su malignidad y los demás vicios que surgen de esa situación

y del sentimiento de su injusticia”.<sup>314</sup> Y es que Hegel hace una distinción entre la pobreza y la formación de la plebe. El poder de la policía tiende a difuminar las condiciones de conversión de la pobreza en la plebe. El rasgo característico de la plebe es que se trata de una masa que ha perdido el pudor, el honor, la dignidad, el ánimo para trabajar, el sentimiento del derecho: es más una actitud que una condición económica o social. El surgimiento de la plebe, entonces, se puede evitar con una adecuada dirección del poder de policía. Pero si bien el surgimiento de la plebe se puede evitar, la pobreza misma de donde aquella puede emerger, es un resultado inevitable de la propia dinámica de la sociedad civil. La pobreza, según Hegel, tiene una primera determinación elemental que descansa en condiciones contingentes como la habilidad, las cualidades físicas, etcétera. Pero hay otra pobreza, la que podríamos llamar la pobreza moderna, que es creada por el propio funcionamiento de la sociedad civil:

Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ella el *progreso de la población* y de la *industria*. Con la *universalización* de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades, y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta la *acumulación de riquezas*, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia. Pero, por otro lado, se acrecienta también la *singularización y limitación* del trabajo particular, y con ello la *dependencia y miseria* de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil.<sup>315</sup>

En consecuencia, el poder de policía toma a su cargo esta consecuencia colateral del propio desarrollo de la sociedad civil y garantiza la subsistencia de los necesitados. Desde una perspectiva de conjunto, el poder de policía atempera las con-

<sup>314</sup> *Ibid.*, parágr. 242, p. 307.

<sup>315</sup> *Ibid.*, parágr. 243, p. 308.

secuencias inherentes al desarrollo de la sociedad civil tomando a su cargo aquellos aspectos de la conflictividad social que desbordan la lógica jurídica de este Estado externo. La acción fundamental de la policía/administración es la previsión y, en consecuencia, la garantía del cumplimiento de la universalidad en medio del imperio de la particularidad. Como vemos, en la formulación hegeliana, el Estado de bienestar se encuentra en situación germinal. Y ello, sobre todo, porque concibe que todos los individuos en tanto hijos de la sociedad civil tienen derechos, el primero de ellos a la subsistencia. El poder de policía es el instrumento institucional que agrega este contenido social al Estado de derecho.

Por su parte, la corporación es como una segunda familia. También ella cuida el bienestar, pero no del conjunto sino de sus miembros. La corporación se explica como el espacio de eticidad de la clase que carece de una eticidad inmediata o natural. La clase sustancial lo tiene en la familia, y la clase universal lo tiene de manera inmediata en el cumplimiento de su función. La clase industrial, en cambio, tiene que construirlo, digamos, artificialmente. Ese constructo es la corporación que va a otorgar fuerza, dignidad y honor a las profesiones. La corporación no es el simple gremio y no va a tener privilegios. Va a tener ciertamente una existencia reconocida y sancionada para que pueda hacer valer su carácter ético de vinculación con lo universal.

Quedan así, puestas las condiciones para el advenimiento del Estado como coronación de la eticidad. De todos modos, vale la pena recapitular el significado de la sociedad civil en su conjunto.

La sociedad civil se va a distinguir de la sociedad política básicamente por las diferentes determinaciones que la libertad va a adquirir en cada una de estas esferas. La sociedad civil es, ante todo, la esfera del interés privado y de la particularidad. En esta esfera, los hombres organizan su vida colectiva sobre la base del interés particular. Se trata, en un primer momento del “sistema de las necesidades” que se conforma por la dialéctica entre el trabajo y las necesidades. El trabajo implica diferencia-

ción. La división del trabajo va a producir a las clases sociales, pero también miseria, por un lado, y riqueza, por el otro lado.

La sociedad civil o burguesa, en tanto asociación de los propietarios privados, afirma, pero también desgarrar a la comunidad de los seres humanos. Lo común que permanece es que todos buscan la satisfacción de su interés privado. El sentido ético de la sociedad civil estaría en peligro si no existiera, en su seno, la organización de un sistema primario de justicia, con sus jueces y tribunales para proteger la propiedad privada y para resolver querellas particulares; también estaría en peligro si no se formara una segunda familia unificadora de los que tienen intereses privados pero comunes: la corporación. Por último, estaría en peligro sin la policía, entendida en su sentido primigenio de organización y reglamentación interna de un Estado. Todo esto está dispuesto para preservar el ejercicio de la libertad individual y garantizar la satisfacción de las necesidades.

290

### El Estado de la Razón, el nombre de una contradicción

Como se sabe, el Estado es uno de los temas más importantes de la filosofía política de Hegel, pero también ha sido uno de los referentes que ha suscitado acres críticas y tergiversaciones groseras. Hegel diviniza al Estado, se dice; Hegel adora al Estado; es un estatólatra y un “estadocéntrico”, se afirma. Por supuesto, no sobra refutar este tipo de acusaciones burdas y superficiales,<sup>316</sup> pero, a decir verdad, es más importante invitar a la lectura de la obra misma de Hegel en clave filosófico-política, toda vez que contiene indicaciones valiosas para hacerse de un instrumental conceptual que permite entender qué pasa con el Estado hoy en día.

A diferencia del liberalismo, Hegel no considera que el Estado sea un mero agente guardián de la propiedad privada, de

<sup>316</sup> Jon Stewart (ed.), *The Hegel Myths and Legends*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1996.

los bienes materiales y de la vida de los individuos libres. Sin duda, hay diferentes corrientes del liberalismo que van desde el repudio del Estado como un mal necesario hasta las que sostienen que, siendo el Estado una palabra que expresa el orden normativo de una sociedad, lo consideran un medio para el fin de la preservación de la libertad. Ésta, de hecho, puede ser definida positivamente a la manera de Rousseau y Kant, y entonces, puede significar no obedecer a otra ley que aquella que uno mismo se ha dado. En un ordenamiento jurídico republicano no mandan los seres humanos sino las leyes, y éstas son hechas o inspiradas en la voluntad general o en la *vox populi*. Si, además de esto, adicionamos el ingrediente democrático, es doble sostener que todos los ciudadanos participan, sin distinción alguna que sea verdaderamente significativa, en la determinación de las normas que han de regir la vida en común.

291

Aún con todos estos elementos de un liberalismo refinado y desplegado como esquema civilizatorio actual y vigente, no se puede desconocer la existencia de un movimiento extraño mediante el cual se pasa de una concepción que ubica al Estado como un *referente abstracto*, expresado como *sistema jurídico* u *orden normativo*, a un referente concreto, empírico, inmediato, cósico, tangible y visible: el entramado institucional del Estado organizado desde una cúspide de poder. He aquí el lugar de la llamada *clase política*, y del aparato represivo del Estado (fuerzas armadas, policía, cárceles, oficinas hacendarias, etc.), aspectos a los que, con frecuencia, queda reducido el Estado. Del Estado considerado como sistema abstracto jurídico y moral que expresa la unidad de la sociedad, se pasa, subrepticamente, al Estado como poder concreto. ¿Cómo ha sucedido ese tránsito? ¿Se trata de un tema meramente terminológico?

En realidad, el liberalismo ya no puede dar cuenta de las razones por las que se genera esta transformación de lo abstracto incluyente a lo concreto excluyente o, lo que es lo mismo, de la existencia abstracta de la comunidad, a la expresión concreta de un reducido grupo con poder decisivo sobre el conjunto.

Desde su primera creación y lenta evolución, el término *Estado* ha encerrado una dualidad. Por una parte, ha significado la autoridad suprema de una comunidad; por otra, se ha referido a la propia comunidad, así en su conjunto.<sup>317</sup> Desde el punto de vista teórico, esa comunidad, de todos modos, es una abstracción y el problema se traslada hacia la representación, adecuada y, por ende, legítima, de esa comunidad por uno o pocos que de este modo quedan investidos con la autoridad suprema. Tenemos aquí, de frente y crudamente, los ingredientes de una dualidad que puede ser considerada en términos de contradicción.

Tomada en su conjunto, como un todo o de modo sistemático,<sup>318</sup> la obra de Hegel expone y resuelve la contradicción del Estado. Si se toma como base la *Filosofía del Derecho*<sup>319</sup> es posible ubicar las diferentes dimensiones del Estado, que pueden ser consideradas como momentos de un proceso de superación. Comprender al Estado como un proceso contradictorio (pues sólo con base en la contradicción es posible entender el tránsito de un momento a otro momento del despliegue conceptual pero también realmente efectivo), implicaría enlazar las diferentes exposiciones que del tema ensayó Hegel desde los *Escritos de juventud*, los textos de Jena, en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la Lógica*; es una labor que

<sup>317</sup> La dualidad, anfibología o ambigüedad de la noción de Estado es expuesta muy claramente por Quentin Skinner, *El nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Argentina, Gorla, 2012. En uno de sus últimos cursos en El Colegio de Francia, Pierre Bourdieu también da cuenta de este dualismo de la idea del Estado, *Sobre el Estado*, Barcelona, España, Anagrama, 2012. Maurizio Viroli, en su detallado texto sobre la evolución del lenguaje político en el período crucial del siglo XIII al XV, lleva la ambigüedad del Estado al punto de contrastar dos modos diferentes de entender y practicar la política: Maurizio Viroli, *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, Madrid, España, Akal, 2009. Con todo, la constatación de la ambigüedad mencionada no lleva automáticamente a plantearla como una contradicción. Desde Hegel, esto es posible y los resultados son alentadores en cuanto a la comprensión del fenómeno estatal.

<sup>318</sup> Siguiendo el modo de leer a Hegel propuesto por Jon Stewart, *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel. Una interpretación sistemática*, México, Universidad Iberoamericana, 2014.

<sup>319</sup> Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho...*



excede, con mucho, los parámetros que nos hemos fijado en este capítulo. Lo que no puede dejar de señalar, empero, es que la problematización del Estado en Hegel no se reduce a un par de afirmaciones extravagantes o esotéricas, sino que es su obra entera, su forma filosófica de acometer la comprensión del mundo, pero llevada al terreno en el que la vida en común es regida por leyes racionales resultado de un proceso civilizatorio (que, como todo proceso, implica la contradicción de sí mismo). Así, el Estado es el nombre de un proceso y de una contradicción. En cuanto proceso el Estado es *derecho* que deviene *moralidad* [*Moralität*], y es moralidad que deviene eticidad [*Sittlichkeit*]; en cuanto tal, es familia y sociedad civil, es recogimiento en sí que queda plasmado en Estado político concreto de una nación. Con la expresión “Estado político” Hegel se refiere al entramado institucional que concreta la autoridad suprema. Está constituido por el poder del príncipe, por el poder legislativo bicameral y por el poder gubernativo. Los tres legislan y gobiernan como una unidad.

De acuerdo con la *Filosofía del Derecho*, entonces, el *Estado externo* es la sociedad civil, la cual está articulada por el interés privado. Hegel reserva el nombre de *Estado político* para describir el entramado o complejo institucional del Estado. Pero el lugar en el que las dos expresiones (es decir, ‘Estado externo’ y ‘Estado político’) encuentran su sentido especulativo es desde la definición de Estado como *realidad efectiva de la idea ética*:

El Estado es en sí y para sí la totalidad ética, la realización de la libertad, y es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real. El Estado es el espíritu que está presente en el mundo y se realiza en él con conciencia [...] Únicamente es Estado si está presente en la conciencia, si se sabe como objeto existente. Respecto de la libertad, no debe partirse de la individualidad, de la autoconciencia individual, sino de la esencia de la autoconciencia, pues esta esencia, sea o no sabida por el hombre, se realiza como una fuerza independiente en la que los individuos son sólo momentos. Es el camino de Dios en el mundo que constituye el

Estado; su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad. Para concebir la idea del Estado no es necesario observar Estados e instituciones determinados, sino considerar la idea misma, ese Dios real.<sup>320</sup>

Es necesario templar estos enunciados en el crisol de la obra en la que el filósofo de Stuttgart desplegó sus concepciones tanto de espíritu como de conciencia. Por ejemplo, en la *Fenomenología del Espíritu* se desarrolla ampliamente la idea del conflicto ínsito en la vida ética, conflicto que arrastrará consigo la configuración del concepto de Estado. Se trata de la dialéctica entre Antígona y Creonte; es un conflicto que tiene varias fases entrelazadas. En una primera fase, Antígona se rebela contra el rey Creonte: la ley subterránea, la ley de la noche, la ley del hogar, de los penates, de la consanguinidad y de la familia son el respaldo de esa rebeldía. En cambio, la ley del día, la ley de la *polis*, le ley vigente válida para todos y representada por el monarca, manda dejar sin sepultura a quien, siendo de la comunidad, la ha traicionado aliándose en la guerra con el enemigo invasor. El final trágico del drama sofocleano adelanta la concepción del hecho de que en un conflicto de esta naturaleza no hay un principio que pueda borrar o eliminar al otro; más bien ambos entran en colisión y se superan. El principio de lo femenino identificado con Antígona retornará en la generación siguiente, como hijo, varón joven que estará dispuesto y preparado para la lucha y la guerra. Al mismo tiempo, el principio de lo masculino, que es el de la *polis*, queda ahora dependiendo de ese joven guerrero que emprende la batalla. La rebelión de Antígona tiene frutos, así pues, por una vía inesperada. Con esto se muestra que la rebeldía, aun fracasando, genera revoluciones... ulteriormente. La rebeldía insiste, aunque pierda; empuja, aunque fracase; dignifica, aunque sea derrotada. Hegel apunta la importancia del cambio generacional y las herencias que se van transmi-

<sup>320</sup> *Ibid.*, parágr. 258, obs.

tiendo de viejos a jóvenes en una ruta claramente marcada por un impulso hacia la libertad. También es de considerarse que la rebeldía de Antígona no se funda en un deseo abstracto de libertad sino en la obligación moral de enterrar a los muertos, es decir, en el reconocimiento de que existen mandatos más antiguos que las leyes del Estado y que, simplemente, deben ser cumplidos. Muchos años más tarde de Hegel, y en un contexto ciertamente diferente, Walter Benjamin creyó descubrir algo nuevo cuando se percató de que las revoluciones poseen ese ingrediente moral conservador: “Para Marx [señalaba Benjamin], las revoluciones son las locomotoras de la historia, pero tal vez las cosas sean diferentes. Tal vez las revoluciones sean la forma en que la humanidad, que viaja en ese tren jala el freno de emergencia”.<sup>321</sup> En todo caso es mucho más esclarecedor el tratamiento hegeliano de este elemento conservador con el que inician las revoluciones porque hace alusión a la esfera de las relaciones familiares articuladas por una serie de deberes y obligaciones que se remontan a un pasado inmemorial. La cuna de la moral está en la familia y cuando las leyes del Estado entran en contradicción con ella, se prepara el terreno de la Revolución.

Otro momento de la contradicción del Estado es el conflicto entre la eticidad inmediata y la moralidad. La eticidad inmediata son las costumbres heredadas que forman la trama de la manera en que un pueblo habita un territorio delimitado, con sus fronteras establecidas y en una época determinada. Esta cultura se concreta en una ley y en una normatividad común, un orden simbólico condensado en el poder del Estado y en la actitud de obediencia basada en el honor. El monarca ilimitado condena este estado de cosas, este orbe cultural, que tiene su base en la fe. El despotismo ilustrado es aquel momento en el que, desde la autoridad suprema del Estado, se le quiere dar forma a la sociedad.

<sup>321</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. I, vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, p. 1232.

Irrumpe entonces la Ilustración poniendo en entredicho la fe y la religión, atacando la magia y la superstición, y haciéndolo en nombre de la razón. Hace que un “deber ser” (moralidad) choque con la costumbre heredada (eticidad inmediata) y funda la necesidad de una nueva eticidad. Pero la Ilustración caerá en lo mismo que critica de la fe: la reproduce porque, al igual que con la positividad de la religión cristiana, la Ilustración también reclama una obediencia ciega a una razón abstracta. En este punto se hacen equivalentes la fe y la Ilustración porque ambas *creen* en un mundo de abstracciones.

La actitud Ilustrada quiere decir que se llega a la conclusión de que el objeto depende del sujeto, de que el mundo pertenece al hombre, de que lo engendra, lo domina y le impone sus leyes. Se desprende de esto, lógicamente, la libertad absoluta. La vida limitada de los individuos y sus dos mundos, el de la cultura y el del más allá de la fe, son superados. La voluntad universal y la voluntad singular se funden en una sola. No queda ningún objeto libre fuera de la conciencia al que ella no pueda someter a su ley. Por eso, esta libertad es absoluta. Al serlo, empero, no puede arribar a ninguna obra positiva, “ni a obras universales del lenguaje o de la realidad ni a leyes o instituciones universales de la libertad consciente ni a hechos y obras de la libertad volitiva”.<sup>322</sup> Si tal hiciera, haría obras objetivas marcadas por la permanencia, cuya existencia como ser otro sería la diferencia en la libertad y, por tanto, la evidencia de que ya no sería absoluta. Además, la obra positiva de la libertad absoluta implicaría una organización que la desmembraría en múltiples instituciones, grupos y estamentos, con lo cual se negaría la libertad del individuo singular extraviado entre la muchedumbre de individuos organizados estamentalmente. El ser y el obrar adquirirían el sentido de lo determinado y la autoconciencia dejaría de ser en verdad universal. “Por tanto, ninguna obra ni acto positivos puede producir la libertad universal; a dicha libertad sólo le resta el *obrar negativo*; es

<sup>322</sup> Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 345.

solamente la *furia* del desaparecer”.<sup>323</sup> Con el afán de que las leyes sean dadas por ella misma y de llevar por ella misma el obrar universal, la autoconciencia emprende el camino de la negación no mediada.

La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la *muerte*, y además una *muerte* que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua.<sup>324</sup>

Los revolucionarios llegan al gobierno con la encomienda de diseñar una nueva ordenación y una acción específica, pero no sólo excluyen a los demás individuos de las decisiones, sino que, además, al poner en acto lo particular y lo determinado, se divorcian necesariamente de lo universal. De este modo, el gobierno se constituye en una facción triunfante. Como toda facción, actúa sospechando, suprimiendo y anulando a los demás. La autoconciencia experimenta entonces, lo que es esta libertad absoluta. Se percata que es la cancelación en sí de toda diferencia y de todo subsistir de la diferencia. Entonces la autoconciencia separa lo absoluto carente de predicado como puro pensamiento y como pura materia (materia abstracta), y se plantea ahora volver al pensamiento. Lo hace, planteando una nueva moralidad frente a la libertad absoluta y el terror.<sup>325</sup>

297

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>325</sup> Más tarde, cuando Hegel redacte la *Filosofía del Derecho* (1920) seguirá siendo un tema digno de ser abordado filosóficamente, el de la construcción de un orden institucional que concilie el Derecho y la libertad. “El problema que ha sido planteado por la Revolución en su demanda de libertad política consiste en hallar la forma legal de la libertad y, por tanto, en desarrollar un orden legal acorde con la libertad, la autodeterminación y la justicia, y que haga posible que el individuo sea él mismo y que alcance su determinación humana”. Joachim Ritter, *Hegel and the French Revolution*, Cambridge, Massachussets Institute of Technology, p. 50.

La situación en que estos acontecimientos dejan a la autoconciencia obliga a la revisión del vínculo entre el pensamiento práctico y la configuración de la realidad. La conciencia moral vuelve a entrar en contradicción, en la medida en que está enredada en la maraña producida por la tensión entre lo universal y lo particular, y entre la forma y los contenidos particulares. La escrupulosidad y las buenas intenciones de la conciencia moral siguen existiendo, pero esa conciencia evita mancharse con la terrenalidad de la acción y entonces, el sí mismo no alcanza realidad. Así, la conciencia de lo universal se mantiene en la universalidad del pensamiento y su primer acto es el juicio. Cae en la hipocresía que quiere que se tomen los juicios por hechos reales y muestra su rectitud no con hechos sino mediante la proclamación de las buenas intenciones. La contraparte necesaria de esta alma bella es la conciencia actuante, que al actuar se precipita en el mal. El alma bella sigue careciendo de realidad y es consciente de la contradicción entre el sí mismo y la necesidad de convertirse en realidad; esta contradicción la desgarrar hasta la locura. Pero el lado de lo particular y de lo negativo que está presente en el actuar es un momento necesario, inherente, de la moralidad. La conciencia que se ha confesado obtiene el perdón de parte de la conciencia que renuncia a su esencia irreal. “La palabra de la reconciliación es el espíritu que *es allí* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma —un reconocimiento mutuo que es el espíritu *absoluto*—”.<sup>326</sup> Se trata del *lenguaje del perdón* como factor de reconciliación que estabiliza el orden histórico moderno.<sup>327</sup>

He aquí, pues, la reconciliación que se expresa en la trama institucional que diseña Hegel para indicar que la Revolución ha concluido en su momento de furia destructiva y de terror. Y ahora se registra el ascenso del Estado como realidad de la idea ética, conteniendo las contradicciones ya apuntadas. La

<sup>326</sup> Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 391.

<sup>327</sup> Eugenio Trias, *El lenguaje del perdón*, Barcelona, España, Anagrama, 1981.

contradicción, empero, ahí permanece, dando palpitación vital a la vida estatal. Cuando se hipertrofia uno de los momentos constitutivos de esta contradicción del Estado, se puede concebir el inicio de la desarticulación de la vida estatal en algunos Estados particulares, pero no en el Estado imperial.

## Conclusión

En la construcción racional del Estado hegeliano se cumplen de manera puntual los tres momentos que forman la columna vertebral de este libro. En efecto, el Monarca, el Ciudadano y el Excluido, son figuras necesarias del despliegue procesual dialéctico del espíritu objetivo hegeliano. En sentido estricto, son los tres momentos de un silogismo que articula a todo orden político en su necesidad y universalidad. Se trata, en efecto, de figuras en tantos momentos evanescentes de un proceso que los desborda en tanto particulares estáticos. Todo Estado es racional en cuanto a su concepto, y si lo es, tiene un Monarca, es decir, *un lugar* donde se asienta una particularidad, e inclusive una singularidad concreta, específica, transitoria y fugaz. ¿Y el excluido? Es, ni más ni menos, el lugar de la negación, la condición de posibilidad de todo movimiento dialéctico que da forma, contenido y perfección, a toda la institucionalidad del Estado e incluso del imperio en tanto orden político mundial.

## La política como pluralidad: Arendt

Pero nosotros no podemos ni debemos creer que de un modo está dispuesto Dios cuando está ocioso y de otro cuando obra, porque no puede decirse que se dispone, como si en su naturaleza sucediese y hubiese alguna novedad que antes no había, por cuanto el que se dispone padece, y es mudable todo el que padece algo. Así, que no se imagine que en su inacción haya ociosidad, inercia o pereza, como tampoco en sus obras, trabajo, conato o industria. Sabe él estando quieto trabajar, y trabajando estarse quieto.

Agustín de Hipona

Recientemente, el pensamiento político de Hannah Arendt ha adquirido un vigor inusitado. Se puede decir, incluso, que ha alcanzado el ambivalente estatuto de moda académica. La seducción que ejerce este pensamiento es explicable en razón de que cumple con firmes respuestas a las perplejidades de una época signada por el temor a que los proyectos de transformación social conduzcan al *totalitarismo*, y también por el declive de la política y el espacio público frente al poder del capital expresado en la lógica avasallante de la empresa global. En estas condiciones un pensamiento filosóficamente fundado que aborde de manera seria y rigurosa las razones por las cuales la organización de la convivencia humana puede naufragar en el totalitarismo (o en cualquier tipo de absolutismo) y que



además proponga una especie de redignificación de la política, merece ser recuperado críticamente. Es lo que haremos en este capítulo. Además, esta recuperación nos permitirá cimentar sólidamente la necesidad del momento consensual de la política<sup>328</sup> como parte de su estructura constitutiva.

Expondré las contribuciones de Hannah Arendt al esclarecimiento del concepto de lo político de la siguiente manera. En primer lugar, será necesario indicar la noción de vida activa que construye la autora en contraposición de la vida contemplativa. En segundo lugar, habrá que ubicar la distinción propuesta por la filósofa entre trabajo [*Arbeit*], producción [*Herstellung*] y acción [*Handlung*], pues es en este último ámbito donde engasta a lo político. En tercer lugar, es preciso referirse a su problematización sobre las esferas pública, privada y social, pues he aquí que la autora realiza un interesante diagnóstico de la vida moderna que, para nosotros, resultará crucial. Por último, habrá que echar un vistazo a su tratamiento del totalitarismo nacionalsocialista, que sigue siendo uno de los temas políticos vertebrales hasta el presente.

## Vida activa

La primera gran contribución de Hannah Arendt a la ubicación de lo político consiste en diferenciar la vida contemplativa respecto de la vida activa.<sup>329</sup> En la tradición de Occidente privó una separación entre los géneros de vida, es decir, entre las maneras que asumían los seres humanos como formas de habitar

<sup>328</sup> La relevancia de este momento consensual de la política se expone de manera cuidadosa y atinada en el libro de Enrique Serrano, *Op. cit.*

<sup>329</sup> “Con la expresión *vita* activa me propongo designar tres actividades fundamentales: trabajo, producción y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra”. Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, España, Paidós, tr. Ramón Gil Novales, 1993, p. 22.

el mundo. Fue Aristóteles quien hizo un énfasis particular entre las diferentes formas de vida:

No es sin razón –dice el filósofo de Estagira– el que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa –los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir [el voluptuoso], la política y, en tercer lugar, la contemplativa–.<sup>330</sup>

Para la filósofa de Hannover esta clasificación aristotélica deja de lado los géneros de vida dedicados a la mera reproducción material, tanto desde el punto de vista biológico como desde la perspectiva de la creación de objetos. La clasificación de Aristóteles queda establecida en función de los tipos de vida que pueden ser elegidos libremente con base en la tendencia hacia el consumo de lo bello. De esta manera, se prescinde del género de vida fundado en el trabajo –que es el del esclavo–, del género productivo de vida –propio del artesano–, y del género adquisitivo de vida –característico del mercader–. En suma, para Aristóteles quedaban excluidos de una consideración filosófica los géneros de vida que se basaban en la pérdida de libertad. Los tres géneros de vida que sí merecían un tratamiento desde la filosofía tenían como característica común su interés por lo bello:

Estas tres formas de vida tienen en común su interés por lo “bello”, es decir, por las cosas no necesarias ni meramente útiles: la vida del disfrute de los placeres corporales en que se consume lo hermoso; la vida dedicada a los asuntos de la *polis*, en la que la excelencia produce bellas hazañas y, por último, la vida del filósofo dedicada a inquirir y contemplar las cosas eternas, cuya eterna

<sup>330</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, § 1095b, 15, p. 134; *vid.* *Ética eudemia*, § 1215a y § 1215b, pp. 418 y 419.

belleza no puede realizarse mediante la interferencia productora del hombre, ni cambiarse por el consumo de ellas.<sup>331</sup>

Hay que decir que el marco de la distinción aristotélica entre los géneros de vida estaba caracterizado por la discusión acerca del significado del bien y la felicidad. Ello tuvo como trasfondo la clásica reflexión, que se remonta por lo menos a Sócrates, acerca de si el bien consistía en el placer o en otra forma de vida que, sin negar el placer, pusiera en la inteligencia para medir<sup>332</sup> (“virtud es conocimiento”) lo que es bueno en función de una deliberación. Aristóteles mismo distinguió entre un saber teórico (propio del filósofo) y el saber práctico que sintetizó en la virtud de la prudencia, que tiene una de sus manifestaciones más patentes en la vida política. Así, en el pensamiento del estagirita puede encontrarse la idea de que el género de vida voluptuosa, aquella dedicada a los placeres, se distingue de la vida activa porque se trata de un género pasivo o servil de vida, pues en él las pasiones tienen el papel fundamental. Los otros dos géneros serían, en un sentido específico, dos especies de la vida activa, pues la vida política, en tanto paradigma de vida activa, queda sustentada y dirigida por la vida contemplativa al iluminar ésta la deliberación como momento previo de la acción. Por lo tanto, en cierto sentido la vida activa abarcaría tanto a la vida contemplativa del filósofo como a la vida política de los muchos reunidos, cuyo eje es la deliberación, la palabra orientada a llegar a acuerdos destinados a realizarse. Con todo, Aristóteles mismo liga esta esfera de libertad, la política, con la necesidad, al postular que el Estado sirve para la reproducción de la vida, pero de la vida humana, la vida virtuosa. Entonces en Aristóteles mismo encontramos

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>332</sup> La frónesis más que *prudencia* sería esta capacidad de medir, es decir, de ajustar un caso a una regla. Por ello, dice Cornelius Castoriadis que el significado preciso de la frónesis se pliega a lo que Kant concibió como capacidad de juzgar. *Vid.* Cornelius Castoriadis, *Sobre El Político de Platón*, Buenos Aires, Argentina, Fondo de Cultura Económica, tr. Horacio Pons, 2003, p. 54.

la unión en dinámica de superación entre la vida de los seres humanos, en cuanto necesidad, y la vida superior de los mismos sujetos en cuanto regida por la libertad. Los distintos géneros de vida, aun los que no considera Aristóteles, forman gráficamente una especie de escalones que se sobreponen, en efecto, para alcanzar el cenit de la vida contemplativa. Es cierto, por lo demás, que, para Aristóteles, a diferencia de su maestro Platón, no era dable que el filósofo gobernara, de donde se desprende que el saber de la política es de distinta naturaleza que el saber del filósofo: el uno es práctico y el otro, teórico.

Pero lo que sobre todo interesa a Arendt es recuperar la distinción entre la vida activa y la vida contemplativa, y, sobre la base de tal distinción, otorgarle un lugar a la vida dedicada al trabajo y aquella dedicada a la producción. Esto le proporcionará la posibilidad de darle un lugar específico a la vida política en cuanto tal.

305

### Trabajo, producción, acción

La diferenciación entre el trabajo, la producción y la acción es importante porque ubica a la política dentro de las coordenadas de la acción. Esto nos ayuda a determinar la especificidad de lo político o, dicho de otra manera, a delimitar el ámbito de la política.

El trabajo [*Arbeit*] es la actividad de los seres humanos relacionada con la producción de cosas para la vida. Se refiere a aquel *metabolismo* natural de la relación del ser humano con la naturaleza. Esta relación es doble: consigo mismo en cuanto ser natural de necesidades, y con los objetos naturales que ha de modificar para hacerlos consumibles. Aquí se ubica la potencia como la principal manera de mediar entre las necesidades vitales y los medios de su satisfacción. La propia autora explica esta actividad humana:

el trabajo es una actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo, esto es, como dijo el joven Marx, el metabolismo entre el hombre y la naturaleza, o el modo humano de este metabolismo que compartimos con todos los organismos vivos. Por medio del trabajo, los hombres producen lo vitalmente necesario que debe alimentar el proceso de la vida del cuerpo humano.<sup>333</sup>

El trabajo en cuanto actividad sigue el ciclo de la vida, lo que significa que posee un movimiento circular: mientras haya vida, el trabajo debe repetirse indefinidamente. A diferencia de las demás actividades humanas, el trabajo se encuentra regido por la lógica de la necesidad.<sup>334</sup>

306

—

Es un poco más complicado el significado de la producción o fabricación [*Herstellung*]. Se refiere a aquella dimensión de creatividad propia de los seres humanos y que encuentra concreción material en un objeto producido; la fabricación de instrumentos y herramientas, es decir, de elementos no inmediatamente dirigidos al consumo biológico, constituiría el aspecto fundamental de la producción. La producción crea mundanidad:

La producción de nuestras manos, como distinta del trabajo de nuestros cuerpos, fabrica la pura variedad inacabable de cosas cuya suma total constituye el artificio humano, el mundo en que vivimos. No son bienes de consumo sino objetos de uso, y su uso no causa su desaparición. Dan al mundo la estabilidad y solidez sin la cual no se podría confiar en él para albergar esta criatura inestable y mortal que es el hombre.<sup>335</sup>

<sup>333</sup> Hannah Arendt, “Labor, trabajo, acción. Una conferencia”, en *De la historia a la acción*, Madrid, España, Paidós, Colecc. Pensamiento contemporáneo 38, tr. Fina Birulés, 1995, p. 93.

<sup>334</sup> “El trabajo, a diferencia de todas las demás actividades humanas, se halla bajo el signo de la necesidad, de la ‘necesidad de subsistir’ como solía decir Locke, de la ‘eterna necesidad impuesta por la naturaleza’ en palabras de Marx”. *Ibid.*, p. 94.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 96.

La fabricación es el terreno natural del *homo faber*. Una característica específica de este terreno es *la solidez* de los objetos, su durabilidad y objetividad. La racionalidad medio-fin es lo característico de este proceso de fabricación. La cosa fabricada es el fin del proceso, en el doble sentido que implica la palabra ‘fin’: la fabricación concluye con la cosa producida, con el objeto creado, y la existencia de tal objeto, antes ausente, es la finalidad a alcanzar del proceso de fabricación. “A diferencia de la actividad del trabajo, donde la labor y el consumo son sólo dos etapas de un idéntico proceso –el proceso vital del individuo o de la sociedad– la fabricación y el uso son dos procesos enteramente distintos”.<sup>336</sup> La autora agrega que el hombre en tanto fabricante [*homo faber*] es dueño y señor de su mundo, lo que implica que es amo de la naturaleza, de sí mismo y de sus actos. No ocurre así con el trabajador, pues está atado a sus necesidades que se le sobreponen. Tampoco se genera este señorío propio del *homo faber* en el ámbito de la política, pues ahí depende de sus semejantes.<sup>337</sup>

La acción [*Handlung*] es una dimensión de la actividad humana francamente diferenciada respecto del trabajo [*Arbeit*] y de la producción [*Herstellung*]. “Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar, como indica la palabra griega *arkhein*, o poner algo en movimiento, que es el significado original del *agere* latino”.<sup>338</sup> Lo específico de esta dimensión de la actividad humana es la palabra.

Dondequiera que los hombres viven juntos, existe una trama de relaciones humanas que está, por así decirlo, urdida por los actos y las palabras de innumerables personas, tanto vivas como muertas. Toda nueva acción y todo nuevo comienzo cae en una trama ya existente, donde, sin embargo, empieza en cierto modo un nuevo proceso que afectará a muchos, incluso más allá de

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 103.

aquellos con los que el agente entra en un contacto directo. Debido a esta trama ya existente de relaciones humanas, con sus conflictos de intenciones y voluntades, la acción casi nunca logra su propósito.<sup>339</sup>

Me parece que con esto es suficiente para el punto de partida. Resumamos: Arendt conceptúa la condición humana en tres dimensiones: a) vida, b) mundanidad y c) pluralidad (no existe *el Hombre* sino *los hombres*). A cada una de estas tres dimensiones corresponde un tipo de actividad: a) trabajo, b) producción y c) acción. De igual modo, a cada una de estas actividades corresponde una fuerza, digamos, de ejecución o de mediación: a) potencia, b) violencia y c) poder. Por último, podríamos agregar que a cada una le corresponde un tipo de racionalidad. Esto se puede exponer, esquemáticamente, en el siguiente cuadro:

| Dimensiones de la condición humana | Tipo de actividad | Fuerza de ejecución |
|------------------------------------|-------------------|---------------------|
| Vida                               | Trabajo           | Potencia            |
| Mundanidad                         | Fabricación       | Violencia           |
| Pluralidad                         | Acción            | Poder               |

Las posibilidades que se abren para pensar la política desde el horizonte de estas distinciones propuestas por Arendt son muchas y muy importantes. Lo que de inmediato salta a la vista es que establecer una frontera entre el trabajo, la fabricación y la acción, se convierte en la condición de posibilidad de que la política se instituya como una actividad específica a realizarse en un espacio delimitado y autónomo respecto de la esfera de la producción. Dicho con otras palabras, la política debe ser comprendida como un espacio de relaciones humanas en el que los hombres (principio de la pluralidad) interactúan y dan

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 105.

comienzo a algo nuevo. Esto sugiere que, en la esfera política, para conservar su dignidad constitutiva, deben ingresar no los trabajadores *qua* trabajadores, sino en cuanto ciudadanos; no los productores *qua* productores, sino en cuanto ciudadanos; y, no los mercaderes *qua* mercaderes, sino en cuanto ciudadanos.

Es importante percatarnos de que nos hallamos ante uno de los grandes nudos para la comprensión de la naturaleza del poder político. Se trata de la separación y distinción de la esfera de la política como un ámbito de fronteras muy bien delimitadas que posee una naturaleza y un estatuto específico. La esencia de este ámbito no está dada por el trabajo ni por la producción, sino por una dimensión de la condición humana donde impera el principio de la igualdad y, sobre todo, el principio de la pluralidad de perspectivas ninguna de las cuales es superior a otra. En este ámbito, es la palabra la que domina. Pero se trata de la palabra dirigida al otro, mediada por la capacidad de ponerse en el lugar del otro, lo que brinda a la esfera política su consistencia específica. Esta concepción de Hannah Arendt merece una reflexión especial teniendo a la vista las dos grandes tradiciones políticas del mundo moderno, el liberalismo clásico, por un lado, y el comunismo de Marx, por el otro. Y es que la autonomía de la política ha sido un objeto de permanente discusión y, al parecer, un proyecto inconcluso. Aunque el liberalismo clásico es sumamente heterogéneo en sus visiones de la política,<sup>340</sup> existe no obstante una versión que se desliza hacia el republicanismo y la democracia para defender la autonomía de la esfera política expresada en la idea de igualdad formal o jurídica. Del lado del comunismo de Marx, no hay que olvidar que la instauración del mundo político como mundo de la igualdad situado por fuera y por encima de la sociedad civil donde priman los intereses privados y la desigualdad real, es uno de los temas torales del pensador

<sup>340</sup> Vid. Gioele Solari, “La concepción liberal del Estado”, en Gerardo Ávalos Tenorio y María Dolores París (coords. y comps.), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2ª ed., 2001.



alemán. Más importante aún es que el proyecto político del marxismo clásico sintetizado en las ideas de revolución y dictadura del proletariado implicaron pensar y hacer la política desde el trabajo y la producción, para usar las expresiones de Arendt. ¿Qué sucede cuando la política pierde su autonomía para ser subsumida en la lógica del trabajo y la producción? Si esto fuera posible, la política quedaría reducida al sistema de necesidades y, en consecuencia, se orientaría por una lógica de planificación: el imperio de las necesidades (pues, como sabemos desde Aristóteles, las necesidades mandan despóticamente) ocuparía el lugar de la política, y la libertad, la voluntad e inclusive la palabra dirigida al otro para llegar a acuerdos, tendrían dimensiones mínimas. Pero aún en el supuesto de que fuera posible subsumir de esta manera la política en la lógica del trabajo y la producción, haría falta una instancia de concentración de las decisiones adoptadas en cada centro de producción directa. Esta institución de concentración suprema sería, en realidad, la que tendría que tomar las decisiones referidas a los tiempos y modos de trabajo, y también respecto de los montos de producción general: sería la encargada de poner en armonía las múltiples decisiones fragmentadas provenientes de los tantos otros centros de producción directa. Esta *soberanía de los productores directos* tendría que concretarse, entonces, en un consejo supremo que necesariamente tendría que modificar las decisiones de los consejos de los centros de producción directa, a fin de poner en armonía lo particular con el interés general. En realidad, emergería un poder administrativo por encima de los productores directos. A esto se agregaría una duda fundamental: ¿y las personas que no son productores directos, obreros industriales o campesinos, qué estatuto tendrían en la sociedad y en la política? No es necesario seguir imaginando y suponiendo: basta acercarse a la forma en que la Revolución de Octubre se fue transformando en el absolutismo despótico estalinista. Con lo dicho es suficiente para afirmar, con Arendt, que desde el trabajo y desde la producción no es posible una política entendida como su extensión mecánica.

Quizá por eso, Arendt pensó en los consejos como forma de organización de los ciudadanos en general y no tan sólo de los trabajadores. Estos consejos, señala la autora, han emergido de manera espontánea en todas las revoluciones, y por ello, habría que recuperarlos como los espacios donde, eventualmente, como tratándose de destellos de lucidez y genialidad, se hace la política.<sup>341</sup>

No es tan fácil, empero, probar esta afirmación si no se reflexiona antes en las razones y consecuencias de diferenciar la política respecto del trabajo y la producción. Para ello tendremos que retroceder al nivel en que Arendt distingue entre trabajo y producción. Esta primera e importante diferencia está basada en contraste patente en las lenguas europeas, entre trabajo y obra: en griego (antiguo): *ponein* y *ergazesthai*; en latín: *laborare* y *facere* o *fabricari*; en francés: *travailler* y *ouvrer*; en alemán: *arbeiten* y *werken*. Agregamos nosotros, en español: trabajar y laborar u obrar. John Locke es el autor retomado por Arendt a partir de un comentario:

311

Y la primera cosa de la que se habrán dado cuenta es de mi distinción entre trabajo y producción, distinción que probablemente les ha sonado algo inhabitual. La trazo a partir de un comentario bastante despreocupado de Locke, quien habla de “la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos” (Los trabajadores son, en el lenguaje aristotélico, los que “con sus cuerpos subvienen las necesidades de la vida”). La evidencia fenoménica a favor de esta distinción es demasiado llamativa para ser dejada de lado, y, con todo, podemos constatar que, aparte de algunas observaciones dispersas y del importante testimonio de la historia social e institucional, casi no hay nada para avalarla.<sup>342</sup>

<sup>341</sup> Hannah Arendt, *Crisis de la República*, Madrid, España, Taurus, tr. Guillermo Solana, 2ª ed., 1999, pp. 232 y ss.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 93.

Está lejos de ser una casualidad el que Arendt localice precisamente en Locke la distinción entre trabajo y producción. Esta distinción no proviene, en realidad, de un *comentario despreocupado* del liberal inglés, sino de una muy sustancial concepción que toma como punto de partida la diferencia entre las necesidades limitadas y las capacidades ilimitadas de los seres humanos. Como el trabajo puede generar más productos que los indispensables para la satisfacción de las necesidades, es posible acumular, bajo la forma de dinero, el trabajo que excede a la cobertura de las necesidades. Es así que Locke explica y justifica la propiedad de la tierra y la acumulación de dinero.<sup>343</sup> Esta concepción es muy importante no sólo porque funda la propiedad en el trabajo sino también porque permite establecer una separación entre el trabajo como actividad y los productos del trabajo como resultados objetuales independientes de la actividad que les dio origen. Estos productos pueden adquirir la forma de dinero y, en consecuencia, se pueden acumular. Es esta la verdadera distinción que se halla en el fondo de la concepción arendtiana del trabajo y la producción. Lo que hace Arendt es sublimar la formulación liberal de la relación trabajo/propiedad en una forma filosófica que no implique un vínculo directo e inmediato entre ambos. ¿Qué sucede con la distinción de Arendt si introducimos la cuestión del trabajo enajenado planteada por Marx, autor a quien la filósofa de Hannover pretende criticar?

En los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, al analizar el trabajo enajenado, Marx dice que la enajenación abarca dos dimensiones iniciales: a) la propia actividad del trabajar y b) el producto del trabajo. Dice el joven de Trier: “Hasta ahora hemos considerado el extrañamiento, la enajenación del trabajador, sólo en un aspecto, concretamente en su relación con el producto de su trabajo. Pero el extrañamiento

<sup>343</sup> John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Aguilar, tr. Amando Lázaro Ros, 1983, parágrafos 44-48, pp. 35-38.

no se muestra sólo en el resultado, sino en el acto de la producción, dentro de la actividad productiva misma”.<sup>344</sup>

Pero a esta distinción, Marx agrega una tercera: la enajenación del ser humano como ser genérico.

El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre.<sup>345</sup>

Como vemos, el pensador alemán no sólo distinguió perfectamente entre el trabajo y la producción, es decir, entre la actividad y el mundo de los objetos por ella creada, sino que también estableció un ámbito de la acción de los sujetos en tanto libres y universales. Y Marx no se contentó con estas tres dimensiones, sino que agregó una cuarta sobre la que hay que reflexionar detenidamente.

313

Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del hombre respecto del hombre. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al otro. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del otro.<sup>346</sup>

Nos podemos percatar, entonces, de que el concepto de trabajo de Marx es muy amplio y abarca también al mundo

<sup>344</sup> Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, España, Alianza, 11ª ed., 1984, tr. Francisco Rubio Llorente, p. 108.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 113.

de la acción concebido por Hannah Arendt, pero lo hace críticamente, es decir, lo concibe desde la negatividad implicada en el concepto de enajenación. Se podría llegar, por esta vía, al concepto de enajenación política o política enajenada, y ello nos podría conducir a problematizar rasgos probables de la modernidad política como la democracia del hombre enajenado, la tiranía de la masa, la mayoría de la bestialidad, etcétera. Pero, al parecer, Arendt desperdicia la oportunidad de recuperar el discurso crítico de Marx para una teoría de la política, y opta por el fácil recurso de atribuir al pensador alemán una visión reduccionista limitada a la labor de los esclavos.<sup>347</sup>

314

El rodeo que hemos dado ha sido necesario para ubicar a la política en el discurso de Hannah Arendt. Es claro que la política no puede ser ubicada en la dimensión del trabajo ni tampoco en el de la producción. Esto ya estaba claro desde Aristóteles y aún desde antes. El lugar de la política es el de la acción.<sup>348</sup>

Dice Arendt que la política tiene que ver con los muchos y con el mundo que surge entre ellos: “La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos”.<sup>349</sup> El *estar juntos* funda espacios entre los hombres:

<sup>347</sup> “La transformación de la cuestión social en fuerza política, llevada a cabo por Marx, está contenida en el término ‘explotación’ es decir, en la idea de que la pobreza es el resultado de la explotación operada por una ‘clase gobernante’ que posee los instrumentos de la violencia. El valor que tiene esta hipótesis para las ciencias históricas es ciertamente escaso; se inspira en una economía de esclavos, en la que una ‘clase’ de señores domina sobre un sustrato de trabajadores, pero sólo es válida aplicada a las primeras etapas del capitalismo, cuando la pobreza a una escala sin precedentes fue resultado de la expropiación por la fuerza”. Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, España, Alianza, tr. Pedro Bravo, 1988, p. 63.

<sup>348</sup> Aunque, según su diagnóstico, en la vida moderna “la mentalidad de fabricación invadió el campo político hasta el punto de que damos por sentado que la acción, más aún que la fabricación, está determinada por la categoría de los medios y los fines”. Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, España, Península, tr. Ana Poljak, 1996, p. 229.

<sup>349</sup> Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, España, Paidós, colecc. Pensamiento contemporáneo 49, 1997, tr. Rosa Sala Carbó, p. 45.

siempre que se juntan hombres –sea privada, social o público/políticamente– surge entre ellos un espacio que los reúne y a la vez los separa. Cada uno de estos espacios tiene su propia estructura, que cambia con el cambio de los tiempos y que se da a conocer en lo privado en los usos, en lo social en las convenciones y en lo público en leyes, constituciones, estatutos y similares. Donde quiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este “espacio entre” [*Zwischen-Raum*] donde tienen lugar todos los asuntos humanos.<sup>350</sup>

Ahora bien, el espacio político, es decir, el espacio relacional específicamente político, es el que se abre teniendo como núcleo la libertad, en contraste con la necesidad. Hannah Arendt, de hecho, identifica libertad con política. Pero lo singular y sugerente es que la libertad será entendida en dos niveles: como acción, es decir, como iniciativa, semejante a la actitud de riesgo, la aventura: es la libertad como espontaneidad; sin embargo, como puede verse, esta libertad no es exclusivamente política, sino que es consustancial a diversos espacios de la creatividad humana. Dice Arendt que esta libertad, identificada con la acción, es prepolítica. La libertad que sí se identifica con la política es la de hablar y acordar con los otros.<sup>351</sup> Esta libertad sí es específicamente política y en ella se acentúa el rasgo de la presencia de los otros. En esta concepción, los *otros* funcionan como constructores de una visión de la realidad con la que se contrasta la propia. Nadie comprende por sí mismo lo que es objetivo en su plena realidad sin el concurso de los otros, pues un solo hombre posee una limitada visión de las

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>351</sup> “La acción, sin embargo, sólo es política si va acompañada de la palabra [*lexis*], del discurso. Y ello porque, en la medida en que siempre percibimos el mundo desde la distinta posición que ocupamos en él, sólo podemos experimentarlo como mundo común en el habla. Sólo hablando es posible comprender, desde todas las posiciones, cómo es realmente el mundo. El mundo es pues lo que está entre nosotros, lo que nos separa y nos une”. Fina Birulés, “Introducción”, en Arendt, *De la historia...*, p. 18

cosas. Sólo junto con los otros, habitando un mundo que los une y los separa, e intercambiando mediante las palabras, sus perspectivas particulares, se puede construir la libertad.<sup>352</sup>

De esta manera, se genera la identificación entre la política y la libertad. La libertad de movimientos, la de comenzar lo nuevo e inaudito, la de hablar con muchos, no es el fin de la política sino el contenido de lo político mismo. Sencillamente, donde no hay libertad tampoco hay política.<sup>353</sup>

Actuar y hablar son, entonces, las actividades estrictamente políticas. El espacio libre de lo político se contrasta con los espacios de la familia y de las relaciones con otras *poleis* que siguen sometidos al espacio de la coacción y del derecho del más fuerte. En un esfuerzo por contrastar el legado político de Grecia y Roma, Arendt señala que para los romanos la política empieza donde termina para los griegos: en las relaciones con el exterior. Según Arendt, la ley de los griegos no correspondía propiamente al ámbito político, sino que correspondía al legislador. La ley sería el terreno previo al desenvolvimiento de la política. Para los griegos, la ley no es resultado de la acción sino de la producción, pues conciben la ley [*nomos*] como un vínculo *duradero* que une a los hombres entre sí, pero no mediante una acción violenta sino logrado a través de un acuerdo o convenio. Este acuerdo estaba sustentado en el hablar y replicar.<sup>354</sup> La ley produce el espacio de lo político y “contiene por lo tanto lo que de violento y violentado tiene todo producir”. Para los griegos “esencialmente se trata de trazar fronteras y no de lazos y vínculos. La ley es aquello según lo cual la *polis* inicia su vida sucesiva, aquello que no puede abolirse sin renunciar a la propia identidad; infringirla es como sobrepasar una frontera impuesta a la existencia, es decir, *hybris*”.<sup>355</sup> En cambio, para los romanos el tratado y la

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>353</sup> *Ibid.*

<sup>354</sup> “Hacer la ley, este vínculo duradero que sigue a la guerra violenta, está ligado a su vez al hablar y replicar, es decir, a algo que, según griegos y romanos, estaba en el centro de todo lo político”. *Ibid.*, p. 129.

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 122.

alianza significan la formalización de la verdadera actividad política. De ahí provino la construcción romana del concepto de ley. Para los romanos esa ley tenía, sobre todo, una expresión en la asociación con las regiones conquistadas y adquiriría la forma del tratado.<sup>356</sup>

Así las cosas, Arendt revalora la concepción romana de la política, porque: a) crea a la asociación y b) concibe la política exterior como ámbito específicamente político.

Consideremos esta peculiar limitación romana como queramos: es indudable que el concepto de una política exterior y por tanto la noción de un orden político fuera de las fronteras del propio pueblo o estado es de origen exclusivamente romano. Esta politización romana del espacio entre los pueblos da inicio al mundo occidental, es más sólo ella genera al mundo occidental qua mundo.<sup>357</sup>

317

Dadas estas coordenadas de lo político conviene ahora referirse a una peculiaridad y, en gran medida, originalidad de la propuesta de Hannah Arendt. Me refiero a que la filósofa sostiene que la política tiene mayor relación con la capacidad de juzgar, entendida ésta kantianamente, que con la racionalidad científica o con la razón práctica. Dice Hannah Arendt que “los vínculos entre las dos partes [de la *Crítica del juicio...*] están más estrechamente conectadas con lo político de lo que están cualquiera de las otras críticas”.<sup>358</sup> Dicho con otras palabras, la autora intenta seguir un camino diferente al tradicional que consistiría en hacer descansar la política en la razón práctica (tal y como hemos hecho nosotros, en el capí-

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>358</sup> Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Madrid, España, Centro de Estudios Constitucionales, trs. Ricardo Montoro Romero, Fernando Vallespín Oña, 1984, p. 514. En otro de sus libros señala: “la primera parte de la *Crítica del juicio* de Kant, que bajo la expresión ‘crítica del juicio estético’ contiene quizá el aspecto mayor y más original de la filosofía política kantiana”. *Entre el pasado y el...*, p. 231.



tulo respectivo), que adquiere una dimensión específica en la legislación jurídica. De hecho, el propio Kant lo hace así, pues requiere de una política pensada en términos de una institución estatal, es decir, requiere conceptualizar al Estado, ante todo, como orden jurídico.<sup>359</sup> A Arendt le preocupa la política en cuanto tal e intenta establecer una similitud entre la pluralidad propia del juicio, especialmente del juicio reflexionante (no del teleológico), del juicio del gusto, y el juicio en lo político. ¿Por qué hacer semejantes el juicio del gusto y el juicio en lo político?

El juicio está para Arendt intrínsecamente relacionado con la esencial pluralidad de los seres humanos, con nuestra vida en un mundo común, que, en tanto común, nos viene abierto por el lenguaje. Los asuntos prácticos, que pertenecen a este mundo común, no son susceptibles de prueba científica; no son asunto de conocimiento, sino asunto de *doxa*, de opinión.<sup>360</sup>

Por esta razón, el juicio del gusto, que es particular y, en un primer momento está basado en el sentimiento, se asemeja al juicio en lo político. Con esto, Hannah Arendt abre una veta muy sugerente para resolver el eterno problema de lo político que consiste en el procedimiento para pasar de lo particular a lo universal. Pues bien, consecuente con su idea de la política, Arendt tiene que encontrar la manera en que la política no pierda la particularidad en aras de una universalidad totalitaria, pues, a fin de cuentas, “alcanzar lo individual: éste es el objetivo de la política”.<sup>361</sup> Y en esta veta, la *Crítica del juicio* de Kant le permite a la filósofa hallar un modo de pensar amplio cuya clave está en “pensar poniéndose en lugar de los

<sup>359</sup> “La verdad es que en la filosofía kantiana la facultad política auténtica no es la razón legisladora sino la capacidad de juzgar, a la cual es propio poder prescindir de las condiciones privadas y subjetivas del juicio”. Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 112.

<sup>360</sup> Albrecht Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, España, Cátedra, Universitat de Valencia, tr. Manuel Jiménez Redondo, 1996, p. 322.

<sup>361</sup> Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 143.

demás”.<sup>362</sup> Conviene recordar, aunque sea brevemente, cómo es que Kant establece la universalidad de los juicios estéticos. Ésta sería la clave para entender la manera en que se pudiera alcanzar un acuerdo a través de la política, ya que

la capacidad de juicio es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad para ver cosas no sólo desde el punto de vista personal sino también según la perspectiva de todos los que estén presentes; incluso ese juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como ser político, en la medida en que le permite orientarse en el ámbito público, en el mundo común.<sup>363</sup>

En primer lugar, hay que decir que los juicios de gusto son sintéticos *a priori*. Esto significa que los juicios de gusto establecen una relación entre una representación y el estado sentimental del sujeto, pero además poseen un carácter desinteresado, porque no tienen la intención de la posesión propia de los juicios sobre lo agradable. Los juicios estéticos, es obvio, tienen su base en el sentimiento del sujeto. Pero este sentimiento, según lo entiende Kant, es una relación de las facultades de representación unas con otras. Las facultades son direcciones de la conciencia que se objetivan en sus propios productos. En el gusto como juicio subjetivo se subsume la facultad de la imaginación bajo la facultad del entendimiento. Éste es un juego libre de las facultades que hace posible la comunicabilidad universal del estado del espíritu. Esta comunicabilidad conduce a la posibilidad de comunicar el sentimiento particular a otros, y, en consecuencia, también abre la posibilidad de ponerse en el lugar del otro.

En los juicios estéticos, tanto como en los políticos, se adopta una decisión y, aunque siempre esté determinada por cierta sub-

<sup>362</sup> Arendt, *Entre el pasado...*, p. 232.

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 233.

jetividad, por el mero hecho de que cada persona ocupa un lugar propio desde el que observa y juzga al mundo, esa decisión también deriva del hecho de que el mundo mismo es un dato objetivo, algo común a todos sus habitantes. La actividad del gusto decide la manera en que este mundo tiene que verse y mostrarse, independiente de su utilidad y de nuestro interés vital en él: la manera en que los hombres verán y lo que oirán en él.<sup>364</sup>

Lo más importante del juicio, es decir, de la actividad de juzgar, es que se produce el *compartir el mundo con los demás*. Esta comunicación general del placer, del goce desinteresado, hace, en palabras de Kant, como si existiera un pacto original dictado por la humanidad. Y agrega Arendt:

Es en virtud de esta idea de la humanidad, presente en todo ser humano, por lo que los hombres son humanos, y pueden considerarse civilizados o humanitarios hasta el punto de que esta idea se convierte en el principio de sus acciones así como en el de sus juicios. Es en este punto donde actor y espectador se llegan a unir; la máxima del actor y la máxima, la “pauta”, a partir de la cual juzga el espectador el espectáculo del mundo se convierten en una. El, por decirlo así, imperativo categórico para la acción podría leerse así: actúa siempre según la máxima a través de la cual este pacto originario puede ser actualizado en una ley general.<sup>365</sup>

De esta manera, la política de Hannah Arendt queda asentada en la diversidad y en la pluralidad caracterizada por la libre individualidad de cada cual. En estas condiciones, sin

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>365</sup> Arendt, *La vida del espíritu*, p. 534. Con estas afirmaciones de la propia Arendt, en las que se destaca la identidad entre actor y espectador, se disuelve la crítica que le dirige Richard J. Bernstein, por la supuesta tensión de su pensamiento “que asocia el juzgar con la forma de razonamiento práctico que los griegos, y en especial Aristóteles, llaman *phronesis*, y la afirmación de que el juicio es la actividad mental del espectador no participante...”. Richard J. Bernstein, *Perfiles filosóficos*, México, Siglo XXI, tr. Martí Mur Ubasart, 1991, p. 267.

embargo, se puede llegar a una vida en común a través de la acción política, que es la construida a través de la palabra desde la unidad entre el actor y el espectador, pues de lo que se trata es de tomar el lugar del otro, ver la vida y el mundo desde el horizonte del otro, y comprenderlo. He ahí la clave de la política.

### **Esfera pública, esfera privada y dimensión de lo social**

Quizá una de las principales características del pensamiento de Hannah Arendt sea el tratamiento que hace de la esfera pública y de la esfera privada. Es también uno de los soportes más consistentes de su teoría y, además, uno de los desarrollos más sugerentes.

Conceptualmente, Arendt distingue entre la esfera pública y la privada sobre la base de la existencia de estas dos esferas en la antigüedad griega y romana, y su expresión en el pensamiento político de aquella época. Esta distinción le resulta útil para postular una de sus tesis centrales: la desaparición no sólo de la esfera pública sino también de la esfera privada en la época moderna. Para llegar a este planteo, Arendt da un rodeo por la Edad Media europea para dar cuenta de la manera en que lo público va desapareciendo y su lugar lo toma paulatinamente la esfera de lo sagrado del cristianismo. Por eso ubica a Maquiavelo como el gran reivindicador de la dignidad política propia de la Antigüedad y extraviada durante la Edad Media.

Además de la distinción entre la esfera pública y la esfera privada, Arendt introduce la figura de *lo social* como una instancia diferente de las dos primeras y que está llamada a desempeñar el papel principal en la época moderna. En efecto, la autora sostiene que la esfera de lo social inunda o invade a lo público y a lo privado inclusive. Esto requiere, por supuesto, un tratamiento conceptual de lo social y del proceso que lo convierte en la instancia suprema de la vida moderna. “La aparición de la esfera social, que rigurosamente hablando no es pública

ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-estado”.<sup>366</sup>

¿Qué es la esfera pública? El concepto de esfera pública, hemos dicho, encuentra su soporte analítico en la Antigüedad. Para el pensamiento griego la capacidad del hombre para la organización política es diferente y aún opuesta a la comunidad natural cuyo espacio es la casa [*oikia*] y la familia. El surgimiento de la *polis* implicó que el hombre adquiría, por encima de su vida privada, una segunda vida, la vida política [*bios politikos*]. Entonces, el ciudadano llega a pertenecer a dos órdenes de existencia y se genera una tajante distinción entre lo que es suyo [*idion*] y lo que es comunal [*koinon*].<sup>367</sup>

322

No es mera opinión o teoría de Aristóteles, sino simple hecho histórico que la fundación de la *polis* fue precedida por la destrucción de todas las unidades organizadas que se basaban en el parentesco, tales como la *phratría* y la *phyle*. De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos*, es decir, la acción [*praxis*] y el discurso [*lexis*], de los que surge la esfera de los asuntos humanos, de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta.<sup>368</sup>

El concepto de la esfera pública requiere el contraste con la esfera privada. Ésta queda conceptuada en función de lo que ocurre en el ámbito doméstico como espacio de la casa y la familia. El rasgo distintivo de este espacio es que los miembros de la familia viven juntos impulsados por sus necesidades y exigencias naturales. En este espacio existe una división de las

<sup>366</sup> Arendt, *La condición humana*, p. 41.

<sup>367</sup> Arendt cita aquí a Werner Jaeger, *Paidea*, México, Fondo de Cultura Económica, trs. Joaquín Xirau, Wenceslao Roces, 3ª reimpr., 1974.

<sup>368</sup> Arendt, *La condición humana*, p. 39.

funciones basada en el género. Al hombre (varón) le correspondía garantizar el sustento material; a la mujer, la supervivencia de la especie. Así pues, la familia, en tanto comunidad natural, quedó asociada con la necesidad y este principio determinó la consistencia del espacio privado.<sup>369</sup>

En claro contraste con la esfera doméstica, la *polis* era un espacio de libertad, y Arendt recuerda que el dominio de las necesidades vitales en la familia era la condición para la libertad de la *polis*. En estas circunstancias, la política no podía ser en modo alguno un simple medio o instrumento para proteger a la *sociedad* de los propietarios, de los fieles, de los filisteos o de los productores. En la vida moderna es este papel instrumental de la política lo que exige y justifica la restricción de la autoridad política. El mundo moderno, en efecto, invierte la relación entre política y libertad. En lugar de su identificación, tal y como lo entendieron los antiguos, en la época moderna la una se desprende de la otra, y la sociedad se pone como esfera de la auténtica libertad en contraposición con la política como esfera de autoridad, es decir, de restricciones a la libertad.

323

Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la *polis*, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad —por ejemplo, gobernando a los esclavos— y llegar a ser libre. Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto pre-político de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo. Dicha libertad es la condición esencial de lo que los griegos llamaban felicidad, eudaimonia, que era un estado objetivo que dependía sobre todo de la riqueza y de la salud.<sup>370</sup>

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 34.

Arendt compara la situación prepolítica según como era concebida en la Antigüedad y según la entendió el pensamiento político europeo del siglo xvii. En efecto, para la filósofa judía la fuerza prepolítica que se ejercía en el ámbito de la casa no tiene que ver con el hobbesiano ‘estado de naturaleza’, que también es una condición prepolítica, sino con una red de relaciones de poder y de gobierno operantes en la esfera privada.

¿Realmente los griegos establecían una línea de demarcación tan tajante entre la esfera pública y la privada? ¿No es posible pensar a la una como continuación de la otra, pero puesta en un nivel superior? Como vimos en los primeros capítulos, en especial en el dedicado a Aristóteles, la política no era concebida sino como la actividad constitutiva y reproductora de la *polis*, lo que significa sencillamente que abarcaba todos los vínculos que directa o indirectamente, mediata o inmediatamente, hacían a los hombres capaces de participar en la determinación de su vida en común. La política pues, era concebida como un *proceso* que empezaba en la casa con las relaciones familiares, donde el polite o ciudadano aprendía a escuchar y obedecer, y más tarde también a gobernar, y continuaba en el ágora, es decir, en un espacio de cristalización del ciudadano en su carácter de figura relacional. Podría decirse que la casa y la familia constituyen una esfera política, pero en un nivel primario de su desarrollo. La política como *proceso* parece escaparse de la reflexión de Arendt, y es que, al concebir lo público y lo privado únicamente como esferas separadas, la autora hace palidecer la fuerza de la argumentación aristotélica que liga ética, psicología y política en una sola dinámica. El hecho de que la vida pública y la vida privada estén separadas implica, por supuesto, que son diferentes, pero también que tejen una relación entre ellas. Es posible pensar que ambas esferas no sólo se encuentran yuxtapuestas sino también que entre ellas se da un ordenamiento vertical, en que la superior, diríamos la esfera pública y la actividad estatal, envuelve a las anteriores. En realidad, en la época moderna no desaparecen, como sostiene Arendt, ni la esfera pública ni la esfera privada; lo

que sucede, antes bien, es que lo privado tiene una mutación interna, produce la asociación de los privados y ello da un contorno especial a lo público que, en verdad, se desdobra en dos al ser invadido por lo privado transmutado: el mercado capitalista (como espacio público) y el Estado (como conjunto de ciudadanos, independientes y libres, que, de todos modos, no son mercaderes *prima facie*, sino sujetos de derecho y de deberes políticos). La conquista de la ciudadanía fue un largo proceso marcado por el conflicto y, a menudo, fue la vía para la expresión de reivindicaciones sociales. A la restricción de los derechos políticos corresponde la teoría del Estado como aparato guardián de los propietarios privados. A la extensión de esos derechos políticos, hasta alcanzar el sufragio universal, corresponde la conformación de un Estado autónomo respecto de los intereses privados inmediatos, de las distintas confesiones religiosas, y de los estamentos privilegiados. De este modo, podemos afirmar que en el mundo moderno no desaparece la distinción entre lo público y lo privado, sino que se transforma el modo en que una y otra esfera se vinculan.

Como sea, lo que sí es fundamental en el razonamiento de nuestra autora es que la libertad y la igualdad eran los rasgos determinantes de la política:

Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado. Así, pues, dentro de la esfera doméstica, la libertad no existía, ya que al cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales. [...] ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados.<sup>371</sup>

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 45.



La *polis*, dice Arendt, sólo conocía iguales. Sería preciso agregar que la diferencia en los caracteres, en los honores, en los méritos, no alcanzaba a borrar la igualdad de todos los ciudadanos. Pero ello significa que la igualdad política era la materia de la existencia del Estado: alguna cualidad, por encima de las diferencias de cada sujeto, aglutinaba a todos los ciudadanos. Las diferencias se expresan en el interior mismo de la comunidad política: hay quienes gobiernan y hay quienes son gobernados; más aún: en ciertos regímenes, no todos los libres tienen derechos políticos. No todos los libres son directamente *polites* o ciudadanos. Sólo en el régimen democrático acontece eso. Por ello, el gobierno democrático pudo ser considerado como el gobierno de los libres. En la aristocracia sólo los libres que además poseen virtudes son quienes gobiernan. Se participa en el gobierno también sólo siendo gobernado. Pero entonces surge una cuestión absolutamente central: existen dos dimensiones de la cualidad del ciudadano, y no siempre las dos dimensiones están activas. Como lo definitorio de la dimensión política de la comunidad es el hecho de gobernar, las dos dimensiones del gobierno —es decir, el gobernar y el ser gobernado— pueden estar activas al mismo tiempo (cuando además de la obligación de estar gobernado se tiene la posibilidad de gobernar) o inactiva una y activa la otra (cuando sólo se tiene la obligación de ser gobernado pero de algún modo queda vedado el acceso a la posibilidad de gobernar). Por supuesto que una de estas dos dimensiones, la de ser gobernado, siempre tiene que estar activa; la otra, no necesariamente: depende de la forma estatal vigente. Por estas razones, no es verdad que “la *polis* [...] sólo conocía iguales”. Iguales en una cierta dimensión, diferentes en otra, distintos en una más y desiguales, por último.

Por otro lado, existía una conexión orgánica entre la familia y el ágora. Pero considero que ambas están incluidas en la *polis*. La familia es condición y producto del ágora, pero sin familia no hay polis. He aquí otro problema de la yuxtaposición de esferas, y no su complementariedad orgánica en movimiento

ascendente. El propio Aristóteles posee este sentido dinámico de la relación entre distintas esferas. Esto se comprueba en el tratamiento que hace de la amistad. Pero ello es contingente. Hay que percatarse de la manera en que el estagirita eslabona las distintas esferas:

En efecto, el hombre no es solamente un animal político, sino también familiar, y, al revés que los otros animales, no se aparean ocasionalmente hombre y mujer; en un sentido particular, pues, el hombre no es un animal solitario, sino hecho para la asociación con aquellos que son naturalmente sus parientes. Habrá, pues, una cierta comunidad y una cierta justicia, aun cuando no exista la ciudad, pues la familia es una amistad. A su vez, la relación entre el señor y el esclavo es la del arte y los instrumentos, del alma y el cuerpo, relaciones éstas que no son amistades ni formas de justicia, sino algo análogo, como tampoco la salud no es justicia, sino algo análogo. La amistad de la mujer y del hombre existe en la medida de su utilidad y es una comunidad; la del padre y del hijo es la misma que la de la divinidad hacia el hombre, del bienhechor hacia el favorecido, y, en general, la del que naturalmente gobierna hacia el naturalmente gobernado. La de los hermanos entre sí es, sobre todo, la amistad entre compañeros, fundada en la igualdad [...] *Es por esto por lo que en la casa se encuentran, ante todo, los principios y las fuentes de la amistad, de la organización política y de la justicia.*<sup>372</sup>

327

El máximo problema que presenta la concepción de Arendt en este tema se remite a la cuestión de la libertad. Ser libre, según la autora, significaba “no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado”. Como hemos visto, la libertad puede ser considerada como un proceso relacional específicamente de gobierno: consiste en una forma de gobernar, de gobernarse a sí mismo, de gobernar a los demás y de ser gobernado por los demás. Es que hay una diferencia fundamental

<sup>372</sup> Aristóteles, *Ética eudemia*, § 1242a, 25, pp. 518-519; las cursivas son mías.

entre gobernar y mandar despóticamente que Arendt trata sólo colateralmente cuando aborda las diferencias entre el poder, la potencia, la fuerza y la autoridad.<sup>373</sup> El gobierno, como hemos visto, se construía desde la casa y concluía en la esfera pública del ágora. Dice Aristóteles que se *manda* sobre el esclavo, pero se *gobierna* sobre la mujer y los hijos: sobre la primera de modo aristocrático; sobre los segundos, de modo monárquico. ¿Hay política, entonces, en la casa? Sólo parcial y potencialmente, pues la deliberación y sanción de todos los miembros de la *polis* no interviene. Esto distingue, por lo demás, la estructura de la *polis* respecto de los absolutismos y del totalitarismo. ¿Existía la libertad en la esfera doméstica? Ahí se comenzaba a construir, pero no se agotaba en esa sede.

328

El problema más general cuando se equipara lo público con lo político es que se pierde de vista la posibilidad de la existencia de momentos constitutivos de lo público que no son políticos. Por ejemplo, en la Antigüedad hay un espacio público que no es político: el religioso, que complementa a lo político e inclusive es su condición, pero es diferente de él. Se requería la armonización entre ambos espacios, y ello es particularmente claro desde Homero. De cualquier manera, Arendt ha optado por mantener la separación entre lo público y lo privado, y con base en ella se encamina al diagnóstico de la sociedad moderna.

<sup>373</sup> “*Poder* corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. [...] *Potencia* designa inequívocamente a algo en una entidad singular, individual; es la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter, que puede demostrarse a sí mismo en relación con otras cosas o con otras personas, pero es esencialmente independiente de ellos. [...] La *Fuerza*, que utilizamos en el habla cotidiana como sinónimo de violencia, especialmente si la violencia sirve como medio de coacción, debería quedar reservada en su lenguaje terminológico, a las ‘fuerzas de la Naturaleza’ o a la ‘fuerza de las circunstancias, esto es, para indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales. La *Autoridad*, palabra relativa al más esquivo de estos fenómenos y, por eso, como término, el más frecuentemente confundido, puede ser atribuida a las personas [...] Su característica es el indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión”. Arendt, *Crisis de la República*, pp. 146-147.

Con esta orientación, señala que durante la Edad Media no hubo esfera pública, pues se produce una subsunción de lo público en lo religioso que se generaliza y, al mismo tiempo, una absorción de todas las actividades en la esfera doméstica. Esto concluye con la emergencia del pensamiento de Maquiavelo, quien lleva a cabo un extraordinario esfuerzo *por restaurar la vieja dignidad de la política*.

En el mundo moderno, y he aquí una de las tesis fuertes de Arendt, se genera un auge de lo social y una mutación de lo privado. Para sostener esta tesis la autora debe modificar los conceptos con los que tradicionalmente, en la corriente hegeliano-marxiana, se emprendió el estudio de la sociedad civil como esfera de los intereses privados. De hecho, Hannah Arendt da un vuelco a los conceptos y, prácticamente, los invierte:

329

en la actualidad llamamos privada a una esfera de intimidad cuyo comienzo puede rastrearse en los últimos romanos, apenas en algún periodo de la antigüedad griega, y cuya peculiar multiplicidad y variedad era desconocida en cualquier período anterior a la Edad Media [...] No se trata simplemente de cambiar el acento. En el sentimiento antiguo, el rasgo privativo de lo privado, indicado en el propio mundo, era muy importante; literalmente significaba el estado de hallarse desprovisto de algo, incluso de las más elevadas y humanas capacidades. Un hombre que sólo viviera su vida privada, a quien, al igual que al esclavo, no se le permitiera entrar en la esfera pública, o que, a semejanza del bárbaro, no hubiera elegido establecer tal esfera, no era plenamente humano. Hemos dejado de pensar primordialmente en privación cuando usamos la palabra “privado”, y esto se debe parcialmente al enorme enriquecimiento de la esfera privada a través del individualismo moderno. Sin embargo, parece incluso más importante señalar que el sentido moderno de lo privado está al menos tan agudamente opuesto a la esfera social –desconocida por los antiguos, que consideraban su contenido como materia privada– como a la política, propiamente hablando. El hecho histórico decisivo es que lo privado moderno en su más apropiada

función, la de proteger lo íntimo, se descubrió como lo opuesto no a la esfera política, sino a la social, con la que sin embargo, se halla más próxima y auténticamente relacionado.<sup>374</sup>

Cabe la pregunta: ¿lo privado coincide, entonces, con lo doméstico? Eso es lo primero. Lo segundo y más importante es que Arendt opone lo privado a lo social, y esta oposición es lo que llamo la inversión de los términos. Si se acepta la noción arendtiana de lo social, se puede seguir con facilidad su argumento según el cual lo social invade y niega tanto a lo público como a lo privado. Para la autora el auge de la sociedad de masas es un indicador de que la esfera de lo social abarca y controla a todos los individuos, con lo que se les iguala y sus diferencias y distinciones pasan a ser asuntos privados.<sup>375</sup> Sobre estas consideraciones, Arendt levanta su diagnóstico de la Edad Moderna, en la cual *la acción es sustituida por la conducta* y ésta por la burocracia. El gobierno personal deja su lugar al gobierno de nadie.<sup>376</sup> La nueva esfera de la sociedad posee una irresistible tendencia a crecer, a devorar tanto lo privado, lo público-político y aún lo íntimo. En la Antigüedad era en la esfera privada de la familia donde se garantizaba la satisfacción de las necesidades vitales. En el mundo moderno, la esfera social invade todo con su carácter monolítico. La nueva esfera de lo social transformó a las comunidades en sociedades de trabajadores y empleados. “La sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público”.<sup>377</sup>

<sup>374</sup> Arendt, *La condición humana*, p. 49.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>376</sup> “Si, conforme el pensamiento político tradicional, identificamos la tiranía como el Gobierno que no está obligado a dar cuenta de sí mismo, el dominio de Nadie es claramente el más tiránico de todos, dado que no existe precisamente nadie al que pueda preguntarse por lo que está haciendo”. Arendt, *Crisis de la República*, p. 141.

<sup>377</sup> Arendt, *La condición humana*, pp. 56-57.

Aquí la tesis fuerte es que a través de la sociedad se ha canalizado hacia lo público el propio proceso de la vida. Esto significaría, tal y como la autora ha establecido la identidad entre la *polis* y lo público, que *el propio proceso de la vida* se ha hecho un asunto político. Si la conducta ha sustituido a la acción, entonces la política ha desaparecido, y resulta irrelevante que el propio proceso de la vida, es decir, *las actividades relacionadas con la pura supervivencia*, sean públicas o privadas. Eso sería lo contingente: lo fundamental, en cambio, serían las razones por las cuales la conducta sustituye a la acción. Pero, de acuerdo con las coordenadas propuestas por la autora anteriormente, la acción está relacionada con la *vita* activa. Y como se empeña en contrastar la *vita* activa con la contemplativa e insiste en que la tradición occidental se asentó sobre la subordinación de aquélla a ésta, la *vita* activa abarcaría las actividades productivas de mera sobrevivencia. Si esto es así, entonces en la acción también estarían incluidos el trabajo y la producción, que precisamente Aristóteles asoció con la *poiesis* y no con la *praxis*. En la acción, por supuesto, no están incluidas la producción ni el trabajo. Lo que distingue a la acción es la deliberación y la posibilidad de elegir entre varias opciones: actuar es hablar, elegir, decidir y ejecutar. Si esto es así, lo que distingue a la acción es la capacidad de pensar. Sin pensamiento no hay acción. Eso significaba ubicar la vida contemplativa, insistimos, como parte de la vida activa, en la cúspide de lo humano.

Volvamos a la tesis de que las actividades que antes eran domésticas ahora aparecen en público. La producción se hace en fábricas y talleres, las cuales son, en general, propiedades privadas. Pertenecen al mundo de lo privado. Lo que aparece públicamente son los resultados de la producción que, junto con los sujetos relacionados, formarán el mercado. Las actividades necesarias para la vida siguen siendo propias del ámbito privado y lo doméstico, como parte de ese espacio privado, no ha dejado de desempeñar un papel fundamental en la reproducción simbólica, moral y pedagógica, del conjunto del orden

social. La familia, es obvio, no ha desaparecido, aunque se ha transformado siguiendo la lógica de la reproducción social.<sup>378</sup>

Ahora bien, según Arendt la nueva esfera social ha experimentado un crecimiento no natural que ha implicado que la vida privada, la íntima y la política en sentido restringido, no sólo hayan perdido importancia, sino que han resultado incapaces de defenderse. La tesis de que la sociedad ha inundado la esfera de lo público encuentra uno de sus despliegues más notables en la idea según la cual el trabajo se ha extendido en la esfera pública:

332

La actividad laboral, bajo todas las circunstancias relacionadas con el proceso de la vida en su sentido más elemental y biológico, permaneció estacionaria durante miles de años, encerrada en la eterna repetición del proceso vital al que estaba atada. La admisión del trabajo en la esfera pública, lejos de eliminar su carácter de proceso [...], ha liberado, por el contrario, dicho proceso de su circular y monótona repetición, transformándolo rápidamente en un progresivo desarrollo cuyos resultados han modificado por completo y en pocos siglos todo el mundo habitado.<sup>379</sup>

Sobre estas bases, la autora precisa que entiende por la esfera pública dos fenómenos estrechamente relacionados. En primer término, lo público significa lo que aparece en público y que, por lo tanto, todos pueden verlo y oírlo.<sup>380</sup> También significa

el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condi-

<sup>378</sup> Vid. Elisabeth Roudinesco, *La familia en desorden*, Buenos Aires, Argentina, Fondo de Cultura Económica, tr. Horacio Pons, 2003.

<sup>379</sup> Arendt, *La condición humana*, p. 57.

<sup>380</sup> *Ibid.*, pp. 59-60.

ción general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo. La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así. Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas.<sup>381</sup>

333

El núcleo de lo público lo encuentra Arendt en “el hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente”. De esto se trata la vida pública. Los muchos unidos donde todos ven, individualmente, desde muchas perspectivas en total diversidad. He ahí, según la autora, la realidad mundana. No obstante, la diversidad, hay interés común por el mismo objeto. Con todo, es posible la destrucción del mundo en común, que comienza con el acoso a la pluralidad humana. Esto ocurre en las tiranías, en la sociedad de masas y en la histeria colectiva. Y es que en esos casos los hombres dejan de estar unidos y caen en un aislamiento agudo: dejan de verse y escucharse. Se envuelven egoístamente en su propia experiencia singular “El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva”.<sup>382</sup>

Ahora bien, conviene precisar lo que entiende Hannah Arendt por esfera privada. En primer lugar, entiende la esfera alternativa a la pública. Una suerte de reclusa que sirve como protección del hombre, identificada no con un *lugar en el mundo*, como sería propio de la esfera pública, sino con el

<sup>381</sup> *Ibid.*, pp. 61-62.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 67.



hogar. Si la esfera pública es identificada con la *polis*, la esfera privada es identificada con la casa. Como diferente a lo público, lo privado presenta dos características centrales. En primer lugar, las posesiones privadas, que usamos y consumimos a diario, se necesitan más urgentemente que el mundo común; en segundo, lo privado queda asociado con el espacio seguro y oculto del mundo en común público. Como corolario habría que poner atención en que la propiedad es entendida, ante todo, como *lugar privadamente poseído para ocultarse*.

En un segundo nivel, lo privado adquiere sentido en tanto asume el carácter de falta o carencia: privación de participación pública. Lo privado queda así asociado a la idea de imposibilidad de tomar parte en los asuntos públicos. En este punto, Arendt introduce la cuestión de la propiedad que, vinculada a la cuestión de lo privado, adquiere una fisonomía diferente y aún opuesta a lo meramente privado. Mientras que el sentido de lo privado significa, aislado, mera privación de la participación pública, lo privado de la propiedad se convierte incluso en la condición de posibilidad de la participación en el terreno de lo público.

La palabra “privada” en conexión con propiedad, incluso en términos del antiguo pensamiento político, pierde de inmediato su privativo carácter y gran parte de su oposición a la esfera pública en general: aparentemente, la propiedad posee ciertas calificaciones que, si bien basadas en la esfera privada, siempre se consideraron de máxima importancia para el cuerpo político.<sup>383</sup>

Unas páginas más adelante, Arendt matiza:

no es exacto decir que la propiedad privada, antes de la Edad Moderna, era la condición evidente para entrar en la esfera pública; era mucho más que eso. Lo privado era semejante al aspecto oscuro y oculto de la esfera pública, y si ser político significaba

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 69.

alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar privado propio (como era el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano.<sup>384</sup>

Con base en estas distinciones, Arendt postula una de sus tesis principales:

Bajo las circunstancias modernas, esta carencia de relación “objetiva” con los otros y de realidad garantizada mediante ellos se ha convertido en el fenómeno de masas de la soledad, donde ha adquirido su forma más extrema y antihumana. La razón de este extremo consiste en que la sociedad de masas no sólo destruye la esfera pública sino también la privada, quita al hombre no sólo su lugar en el mundo sino también su hogar privado, donde en otro tiempo se sentía protegido del mundo y donde, en todo caso, incluso los excluidos del mundo podían encontrar un sustituto en el calor del hogar y en la limitada realidad de la vida familiar. El pleno desarrollo de la vida hogareña en un espacio interior y privado lo debemos al extraordinario sentido político de los romanos, que, a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que por el contrario comprendieron que estas dos esferas sólo podían existir mediante la coexistencia.<sup>385</sup>

335

Históricamente, el auge de lo social coincidió con la transformación del interés privado por la propiedad privada en interés público. La sociedad entró en la esfera pública bajo la forma de organización de propietarios quienes pidieron protección para acumular mayor riqueza. Cuando la riqueza común logró apoderarse de la esfera pública, las posesiones privadas socavaron la durabilidad del mundo. Y es que la riqueza común no puede llegar a ser *común* en el sentido de un *mundo común* porque están regidas por la lógica del individualismo. Sólo el gobierno quedó puesto como lo común, pero subordinado a la tarea

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 68.

de proteger a los poseedores privados. Así, la contradicción entre público y privado fue un fenómeno pasajero que terminó cuando lo social absorbió a aquellas dos esferas.<sup>386</sup>

De este modo, y como conclusión, lo social, dominado por la lógica de la acumulación del capital, socava lo público, lo político, lo privado y lo íntimo. El totalitarismo se encuentra a la vuelta de la esquina como resultado hipertrófico de esta destrucción propia de la época moderna.

### La cuestión del totalitarismo

336

—

Uno de los aspectos torales del pensamiento político de Hannah Arendt es su tratamiento del totalitarismo. En él encontramos no sólo un aporte crítico para la comprensión del fenómeno totalitario sino un profundo juicio ético y, sobre esta base, una lección política, a un tiempo testimonial, ética y teórica.

Para la filósofa alemana el totalitarismo es un fenómeno eminentemente nuevo. No se trata, entonces, de una forma reciclada de despotismo, tiranía o dictadura, sino de un evento sin precedentes. ¿Dónde radica esta suprema originalidad del fenómeno totalitario? En el terror destructivo ilimitado: todo es posible, no en el sentido positivo de creatividad y capacidad de hacer y de actuar, sino en el más abyecto sentido de la realización de una ficción absurda. Todo es posible significa que no hay límites ni razones: no alcanza ni siquiera el mal radical. Se trata, ni más ni menos que de la banalidad del mal.<sup>387</sup> ¿Por qué? Porque el totalitarismo como movimiento y, después, como

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>387</sup> La expresión ‘la banalidad del mal’ es originalmente de Jaspers, pero la recupera Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, España, Lumen, tr. Carlos Rivalta, 2ª ed., 1999. La discusión sobre la diferencia entre ‘el mal radical’, de estirpe kantiana, y la ‘banalidad del mal’ la lleva a cabo Richard J. Bernstein, “¿Cambió Hannah Arendt de opinión?: Del mal radical a la banalidad del mal”. En Fina Birulés (comp.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, España, Gedisa, 2000.

forma de gobierno construye una gran ficción y la pretende realizar a través de la destrucción de obstáculos inventados: los judíos, los no-arios, las clases decadentes, los homosexuales, los enfermos, etcétera. Arendt advierte que las conquistas, las destrucciones coloniales y los exterminios masivos tienen antecedentes, pero cuando las llevan a cabo los gobiernos totalitarios carecen de fin y de utilidad. ¿Por qué los campos de concentración? ¿Por qué los exterminios en masa? ¿Qué utilidad podía reportar a quienes los organizaban? El totalitarismo es un fenómeno nuevo porque nunca antes había existido una organización tan fría y sistemática del asesinato en masa sin ningún objetivo.

Para nuestros propósitos basta con plantearnos la cuestión del totalitarismo en términos de la problematización arendtiana de lo político. Para ello es suficiente plantearse una sencilla pregunta: ¿implica el totalitarismo un crecimiento hipertrofiado de lo político o, al contrario, implica la disolución de lo político? Conviene advertir que en el tratamiento histórico concreto del totalitarismo Hannah Arendt hace dos usos diferentes del término ‘política’: uno, de sentido común y muy convencional; otro, más riguroso y fundamentado filosóficamente. En el primer sentido, no es infrecuente hallar expresiones como ‘política totalitaria’. En cambio, en el segundo sentido, una expresión tal sería intrínsecamente contradictoria. Y es que, en efecto, en una visión de sentido común el totalitarismo implicaría una subsunción *total* de la sociedad en lo político estatal; se diría entonces que *todo se politiza*. No es esta la posición de Arendt. No puede serlo dada su concepción de política como el espacio público donde los seres humanos se encuentran y acuerdan desde un horizonte de pluralidad. En el totalitarismo, en cambio, los seres humanos no se encuentran, sino que se aíslan, no en una vida solitaria libremente elegida, sino en una soledad profunda debido a una desconfianza generalizada. El vecino puede ser un espía. Entonces, los seres humanos entran en un anillo de hierro que destruye la pluralidad, la personalidad, la individualidad y la identidad. El anillo de hierro

cada vez más estrujante anula el mundo de los hombres para hacer de todos Un Hombre. La vida, como le experiencia de estar entre los hombres, deja de ser vivida. Se difumina la vida aún antes de que entren en operación las cámaras de gases o los fusilamientos en masa. Y es que lo más terrorífico del totalitarismo fue la muerte en masa, claro está, pero sobre todo la destrucción de la individualidad del hombre precedida por su ultraje jurídico, político y moral. Ello se manifestó en la imposibilidad de rescatar los cadáveres para celebrar el ritual del duelo y preservar a los muertos en la memoria. Ello se debía a que el totalitarismo buscó que los hombres fueran superfluos, y más aún, hacer como si jamás hubieran nacido.

338

El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad. Precisamente porque los recursos del hombre son tan grandes puede ser completamente dominado sólo cuando se convierte en un espécimen de la especie animal hombre. Por eso el carácter es una amenaza e incluso las más injustas normas legales constituyen un obstáculo; pero la individualidad, es decir, todo lo que distingue a un hombre de otro, resulta intolerable.<sup>388</sup>

Esta destrucción de la individualidad en su sentido más profundo fue el núcleo del totalitarismo. En consecuencia, ello implicó la disolución de la política, la negación del espacio público político y, también, la negación del Estado si por tal se entiende la comunidad de ciudadanos y de la nación. Con esto, Hannah Arendt no se ubica de lado de quienes asocian de inmediato y acríticamente el totalitarismo con el Estado y la nación. De hecho, la autora demuestra que no eran los órganos legales e institucionales del Estado los que ejercían los poderes totales; al contrario: si alguien del círculo más cercano del líder

<sup>388</sup> Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, España, Taurus, tr. Guillermo Solana, 1974, p. 554.

totalitario era designado para un cargo oficial en la estructura del Estado, ello no podía significar otra cosa sino su aniquilación real en cuanto había salido de los grupos especiales como la policía secreta. Además, la autora también muestra que los líderes totalitarios expusieron a sus poblaciones a los desafíos y sacrificios más extremos o simplemente a la destrucción. Dicho con otras palabras, el nacionalismo no era el centro definitorio de los movimientos y gobiernos totalitarios. Sí lo fueron otras dos ideologías: el racismo del nacionalsocialismo alemán y el comunismo soviético.<sup>389</sup> Estas ideologías partían del supuesto de saber lo que entraña la Naturaleza y la Historia. Una vez conocidas las leyes de una y de otra basta con razonar deductivamente y actuar para acelerar lo que de todos modos se tiene que cumplir. Esta forma de pensar está en flagrante contradicción con la política, en el sentido filosófico en que la ha desarrollado la pensadora judío-alemana. Por esta razón, podemos concluir que el totalitarismo es la tentativa más extrema de negar la politicidad de los seres humanos.

<sup>389</sup> Hay que advertir que para Hannah Arendt el estalinismo no era, estrictamente, un totalitarismo.

## La política de la enemistad: Carl Schmitt

El enemigo es simplemente el otro, el extranjero [*der Fremde*] y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido particularmente intensivo, algo otro o extranjero, de modo que, en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero “descomprometido” y por eso “imparcial”.

Carl Schmitt, *El concepto de lo político*

Sabemos que la decisión de si algo es *apolítico* siempre implica una decisión de carácter *político*, sin importar quién la toma ni con qué argumentos se reviste.

Carl Schmitt, *El concepto de lo político*

Un gran estigma ha pesado sobre la obra y personalidad de Carl Schmitt: su afiliación al partido nacionalsocialista<sup>390</sup> y su nombramiento, el 11 de julio de 1933, como consejero del Estado mayor de Prusia. ¿Es posible separar estos datos de sus contribuciones a la teoría del derecho, del Estado y de lo

<sup>390</sup> Partido Nacional Socialista de los Trabajadores Alemanes (NSDAP, por sus siglas en alemán).

político? ¿Es posible hallar en su pensamiento algo más que una sofisticada propaganda del régimen del Führer? Aquí hay que precisar algunas cosas. En primer lugar, hay razones por las que algunos grandes creadores de ideas o maestros del pensamiento se afiliaron a regímenes totalitarios. Es mi posición considerar que es posible, en un primer momento, separar una teoría respecto de las militancias y disposiciones éticas y políticas que los autores poseen. Y ello porque la lógica y el contenido del pensamiento expresados en las obras no responden siempre ni mecánicamente a los afanes emotivos o a las convicciones militantes. Una cierta lógica de las obras camina independiente de sus filiaciones, y corresponde a nuestra capacidad de juicio recuperar lo más valioso en cuanto al diagnóstico del Estado y la vida política moderna. Sin embargo, en un segundo momento, hay que considerar que no es una mera casualidad, coincidencia o anécdota la vinculación personal de un autor con un régimen político de determinadas características. Puede ser muy revelador este nexo, porque queda expuesto el horizonte de interpretación no neutral desde el que un autor asume el estudio de un fenómeno u objeto político y también porque de este modo es posible calibrar cuál de los dos aspectos juega el papel fundamental: la militancia, filiación y compromiso ideológico y político o el propio sistema de pensamiento. En todo caso conviene no perder de vista si un autor fue nacionalsocialista, comunista, socialista, liberal o demócrata como un resultado de su fundamentación y lógica de pensamiento o si, a la inversa, su militancia, fe o creencia, le llevaron a construir un sistema de ideas. Si no queremos ser mecánicos ni entrar en un terreno indecible hay que conformarse con aceptar que siempre vamos a encontrar una motivación más o menos pasional para la construcción de un pensamiento con pretensiones de validez. Pero ¿dónde está la línea que separa lo que en un autor es mera ideología o inclusive propaganda, respecto de lo que es pretensión de validez científica? Eso es algo que atañe a la interpretación y no a la obra en sí misma.



De la magna producción teórica de Carl Schmitt rescataremos lo que consideramos de la mayor importancia para una reconstrucción crítica del concepto de lo político. Destaca, por supuesto, su conceptualización de lo político sobre la base de la dicotomía amigo/enemigo. No menos importante es su diagnóstico del fin de la época de la estatalidad (centrada en el *ius publicum* europeo) y el advenimiento de la configuración del gran espacio [*Grossraum*] como forma novedosa de la organización política de los nuevos tiempos. Sobre este horizonte de interpretación, Schmitt hace una crítica de la democracia liberal y, lo más importante, se percata del desplazamiento de lo político por lo económico en un proceso eminentemente político que no es reconocido como tal. Todo esto nos proporciona un caudal de herramientas analíticas del mayor valor para tomar con firmeza aquellas que, todavía hoy, nos explican la política y el Estado del presente.

### Amigos y enemigos

Carl Schmitt hace una cuidadosa distinción, llena de implicaciones, entre lo político, el Estado y lo jurídico. En primer término, la diferencia entre el Estado y lo político queda establecida tanto en un plano lógico como en uno histórico. Hubo una época, en efecto, en que lo político coincidía con lo estatal; el ámbito del Estado fue entonces el terreno de lo político por excelencia. El Estado se reservaba el monopolio de lo político. Sin embargo, históricamente se desgajó lo político respecto del Estado y, con ello, se reveló que lógicamente lo político es un conjunto de procesos distintos del Estado. Mientras que el Estado es un ámbito, un campo, una esfera o un terreno simbólicamente constituido, claro está, lo político carece de ese estatuto de existencia. Lo político ni coincide con el Estado ni es una esfera particular de la organización de las relaciones entre seres humanos. De hecho, el interés de Schmitt no se dirige a desentrañar la naturaleza de *la* política sino, previa-

mente, a descifrar lo que es político o, para decirlo con mayor precisión, lo que alcanza el estatuto de ser político. Él busca, básicamente, precisar el concepto de lo que es político [*der Begriff des politischen*], es decir, de lo que puede ser adjetivado como político. De esta manera, el objeto de la investigación schmittiana no es un sustantivo sino un adjetivo, no un sujeto sino un predicado que hace modificar, retroactivamente, al sujeto y, en consecuencia, lo hace existir como tal. Así, lo político juega las veces de un catalizador que devela la consistencia de las relaciones que establecen los seres humanos. Por esta razón, Schmitt sostiene que lo político es un criterio específico por medio del cual el pensamiento puede comprender distintas dimensiones de la convivencia humana.

344

En cuanto criterio de demarcación, lo político tiene una especificidad respecto de otros criterios usados para la comprensión de las relaciones sociales o de las producciones humanas. De este modo, Schmitt trata de hallar un criterio de demarcación de lo que es político, independiente y autónomamente de otras áreas del pensamiento y la actividad humanas como lo moral, lo estético y lo económico. El criterio de demarcación de lo moral sería la dicotomía bueno/malo; el de la estética bello/feo; el de la economía rentable/no rentable. Pues bien, el criterio de demarcación de lo político sería el representado por la dicotomía amigo/enemigo. “El significado de la distinción de amigo y enemigo es el de indicar el extremo grado de intensidad de una unión o de una separación, de una asociación o de una disociación”.<sup>391</sup> En consecuencia, podríamos afirmar que lo político es un criterio útil para referir procesos mediante los cuales los seres humanos se unen y se separan en tanto colectividades, asociaciones o comunidades: se unen y forman un *nosotros* separándose de *los otros* en el mismo proceso. La construcción de un *nosotros* marcha concomitante, obviamente, con la separación respecto de los otros. Lo político

<sup>391</sup> Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, México, Folios, trs. Eduardo Molina y Vedia y Raúl Crisafio, 1985, p. 23.

alcanza su autonomía como criterio de comprensión de una de las dimensiones de las relaciones entre seres humanos. Esto tiene varias importantes consecuencias.

En primer término, conviene acentuar que para Schmitt lo político no es la lucha en sí misma ni tampoco el conflicto en cuanto tal. Lo político, insistimos, es un criterio que permite comprender la unión y desunión de los seres humanos en razón de un conflicto latente o potencial desde la perspectiva de un agente decisivo. Se trata, entonces, de un criterio que permite ubicar lo específicamente político en el reagrupamiento de los seres humanos, de sus conductas y de sus acciones, en términos de una relación: la que se establece entre amigo y enemigo según el juicio de una instancia suprema. Lo político estaría referido, entonces, a conductas o comportamientos humanos de reagrupamiento en función de lo que queda puesto como un enemigo común a tal grado que la guerra aparezca como una posibilidad real. De hecho, no sólo es la posibilidad real de la guerra sino, antes, la propia reagrupación de los individuos en términos de un enemigo común, lo que otorga un carácter político a las conductas humanas. Sutil pero firmemente Schmitt desliza lo definitorio de lo político desde el proceso de unión o desunión humana hasta la instancia decisiva de esta agrupación o desagrupación.

En segundo lugar, se puede afirmar que siempre que haya una situación en la cual los seres humanos se agrupan en amigos y enemigos, hay política. Luego entonces, la distinción propia de lo político juega el papel de un denominador común de las demás relaciones entre seres humanos. Esto implica que no hay relación política en sí misma que describa una esfera de la actividad humana; todas las relaciones humanas pueden llegar a ser políticas según si los sujetos se agrupan o disocian en amigos y enemigos. Se puede objetar de inmediato que lo político pierde entonces su especificidad porque todo y nada, a un tiempo, puede considerarse como político. En cierto sentido, esta objeción es válida, pero conviene reparar en sus implicaciones.

En las relaciones humanas se generan, en un momento determinado, alianzas y desuniones que entran en el orden de la distinción amigo y enemigo. ¿Se podría concluir, por ello, que todas las relaciones humanas tienen un ápice de política, aunque no se estructuren fundamentalmente en función de las instituciones públicamente reconocidas como políticas? En parte, Schmitt sale al paso de estos cuestionamientos introduciendo el factor ‘intensidad’ en el grado de agrupación de amigos y enemigos. Con base en esto, el jurista alemán reintegra la autonomía de su criterio de distinción: no toda agrupación y desagregación de amigos y enemigos alcanza el estatuto de política sino sólo aquella que llegue a cierto grado de intensidad. Además, Schmitt establecerá tres dimensiones de la política. Existe, en primer lugar, la gran política [*die Grosse Politik*], característica de las relaciones entre grandes agrupamientos entre los seres humanos, llamadas unidades políticas, específicamente entre los Estados nacionales soberanos o bien entre los grandes espacios. Existe también, en segundo lugar, la política en sentido lato, la política convencional, que se realiza en el interior de los Estados o de las unidades políticas, y que tiene como aspecto fundamental la agrupación de todos en tanto *amigos* neutralizando al enemigo interno. Por último, está también la pequeña política, la característica de los pequeños grupos o de los espacios particulares, aquella de las asociaciones y conflictos pequeños o palaciegos. Es comprensible que el interés de Schmitt se refiera a la gran política.

Una vez que hemos precisado que lo político para Schmitt es un criterio de comprensión de una dimensión de las relaciones entre los seres humanos que funciona como denominador común autónomo y específico para referirse a la agrupación de los sujetos en *amigos* y *enemigos*, conviene referirnos al proceso mediante el cual queda establecida la distinción entre amigos y enemigos. Dicho con otras palabras: es preciso responder a la cuestión acerca de quién es el enemigo y, más importante aún, a la pregunta acerca de cómo se construye tanto el amigo como el enemigo.

## El otro como enemigo

El enemigo es simplemente el otro, el extranjero [...] y basta a su esencia que sea existencialmente [...] algo otro o extranjero, de modo que, en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero.<sup>392</sup>

Así es como Carl Schmitt concibe al enemigo. El *otro*, por serlo, es ya enemigo.

Pero ¿qué significado tiene el otro? ¿Quién es el otro para que sea considerado como enemigo? ¿Por qué el otro –por el mero hecho de existir– se convierte en enemigo? En principio Schmitt distingue entre el enemigo en general y el enemigo político. Primero hace referencia a Platón para quien la distinción básica en este plano fue establecida entre griegos y bárbaros; los conflictos entre los primeros no son guerras en sentido estricto sino desavenencias, desacuerdos o disonancias. En cambio, entre griegos y bárbaros los conflictos alcanzan el nivel propio de la guerra, pólemos. Schmitt retoma una definición de Pomponio en el Digesto:

Acerca del concepto de *hostis* es por lo común citado el pasaje del Digesto, 50, 16, 118 de Pomponio. La mejor definición se encuentra, con amplias referencias, en E. Forcellini, *Lexikon totius Latinitatis*, [...] *Hostis* es aquel con quien libramos públicamente una guerra [...] y en esto se diferencia del *inimicus* que es aquél con quien tenemos odios privados. Los dos conceptos pueden ser distinguidos también en el sentido de que *inimicus* es aquel que nos odia, *hostis* aquel que nos combate.<sup>393</sup>

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 26, nota.

Schmitt parece quedarse con esta definición. De esta manera, el enemigo, en un sentido político, es el *hostis*, es decir, aquel otro con respecto al cual *nosotros* podemos llegar a una guerra.

Enemigo no es el competidor o el adversario en general. Enemigo no es siquiera el adversario privado que nos odia debido a sentimientos de antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que combate, al menos virtualmente, o sea sobre una posibilidad real, y que se contrapone a otro agrupamiento humano del mismo género. Enemigo es sólo el enemigo público, puesto que todo lo que se refiere a semejante agrupamiento, y en particular a un pueblo íntegro, deviene por ello mismo público. El enemigo es el *hostis*, no el *inimicus* en sentido amplio.<sup>394</sup>

348

Estas definiciones nos llevan a interrogarnos acerca del sujeto decisorio y del proceso determinante de que la relación con el otro sea de enemistad. También nos conducen al cuestionamiento referido a los objetivos de la guerra emprendida en contra del otro.

En cuanto a lo primero no es difícil advertir que la calificación del otro como enemigo remite a la configuración de un cuadro de representaciones proyectivas basadas en sentimientos elementales de miedo y de ira. El *otro* queda puesto como una amenaza para la subsistencia del grupo. Para mantenerse unido, el grupo requiere sentimientos comunes; para afianzar esta unión la amenaza de un peligro sobre el grupo juega un papel esencial. El otro, puesto como enemigo, es una construcción. Ahora bien, ¿cómo se construye esta enemistad? Responder a esta cuestión obliga a referirse al proceso de decisión que es central para Schmitt.

En cuanto a la segunda pregunta, hay que decir que para el jurista alemán lo importante es que el otro quede ubicado como *hostis*, es decir, como enemigo público contra el cual

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 23.

existe la posibilidad real de emprender una guerra que, efectivamente, implique la posibilidad de la eliminación física:

Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su significado real por el hecho de que se refieren de modo específico a la posibilidad real de la eliminación física. La guerra deriva de la hostilidad puesto que ésta es negación absoluta de todo otro ser. La guerra es sólo la realización extrema de la hostilidad. No tiene necesidad de ser algo cotidiano o normal, y ni siquiera de ser vista como algo ideal o deseable; debe, no obstante, existir como posibilidad real para que el concepto de enemigo pueda mantener su significado.<sup>395</sup>

Así las cosas, el exterminio del otro queda como una posibilidad que puede hacerse efectiva, y ello para que el concepto de *hostis* adquiera sentido. Permanece, empero, la duda acerca de las razones por las cuales el otro es otro y, por ello, enemigo. La alteridad del extranjero y su carácter hostil se basan en que tiene otro modo de existir, otro modo de vida. Esto implica que alguien debe juzgar si el modo de vida del otro representa una amenaza para la propia forma de existir.

349

La posibilidad de un conocimiento y de una comprensión correcta, y por ello también la capacidad de intervenir y decidir, es aquí dada sólo por la participación y por la presencia existencial. Sólo quien toma parte de él directamente puede poner término al caso conflictivo extremo; en particular, sólo él puede decidir si la alteridad del extranjero en el conflicto concretamente existente significa la negación del modo propio de existir y si es por ello necesario defenderse y combatir para preservar el propio, peculiar, modo de vida.<sup>396</sup>

Aquí Schmitt pone de manifiesto que el otro no existe en cuanto tal, sino que es el resultado de una decisión, es decir,

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 23.

de una construcción: no está en la naturaleza. Alguien decide quién es el enemigo, más allá de las normas vigentes. En cuanto artificio, la construcción del otro como enemigo depende de un poder supremo que está más relacionado con un saber o un conocimiento. Pasa a primer plano la decisión acerca de quién es el enemigo. Además, el poder de decidir no está inscrito en ningún sistema de normas. Está más allá de las normas. No pertenece entonces a la normalidad el fundamento de lo que es político, es decir, la decisión acerca de quién es el enemigo.

### La decisión

350

Como se desprende del párrafo anterior, la decisión se convierte en el fundamento de la configuración de lo político, pero también de lo jurídico, de lo estatal y, no menos importante, del proceso de desarrollo histórico que lleva desde la época de la estatalidad hasta las dos muertes de Leviatán. La decisión acerca de quién, cómo y por qué es el enemigo pone al descubierto la consistencia real de los procesos políticos independientemente de los necesarios revestimientos con los que lo político debe de existir.

Situar como fundamento la decisión permite a Schmitt desplegar un tratamiento crudo y realista de la soberanía y, lo más importante, exponer la excepción como el espacio constituyente real del orden simbólico normal y legal. Dicho con otras palabras, la excepción se constituirá en la clave de la contribución de Schmitt para la comprensión de lo político y de la lógica estatal, con el concepto de soberanía como mediador.

Es una referencia obligada citar el concepto schmittiano de la soberanía: soberano es quien decide el estado de excepción. Pero lo más importante está en la lógica que articula esa definición de Schmitt. No es simplemente un despliegue de pensamiento autoritario ni un desplante ideológico o militante. La cuestión es más de fondo. La idea fundamental se encuentra en el horizonte de interpretación que le permite al jurista



alemán develar que la norma, el derecho, la ley, son creadas y, a fin de cuentas, sostenidas desde un *más allá* de sí mismas o de su propia consistencia. Esto queda revelado precisamente por el caso de excepción. ¿Quién decide en caso de excepción, es decir, en caso de suspensión de la ley? La respuesta a esta pregunta hace que se deslice el centro de atención desde la ‘legalidad’, como orden jurídico, a la ‘legitimidad’, como conjunto de atribuciones concedidas a quien ha de tomar la decisión constitutiva. Pero no sólo eso, también se hace patente la lógica de la excepción como lo constitutivo del orden legal. Según esto, la excepción sería lo que brinda normalidad al orden. Lo excepcional, entonces, es lo que articula la normalidad de un orden. La norma se sostiene en un más allá de ella misma.

Dice Schmitt que el soberano “decide si existe el caso de excepción extrema y también lo que ha de hacerse para remediarlo. Se ubica *fuera del orden jurídico normal* y con todo forma parte de él, porque le corresponde la decisión de si la constitución puede suspenderse *in toto*”.<sup>397</sup>

Esta formulación de la soberanía desde la excepción, según el propio Schmitt, no es nueva, sino que ya se encuentra en el exponente clásico de este concepto, que es Jean Bodin. El filósofo francés se interrogaba acerca de la medida en la que el soberano estaba sujeto a las leyes y obligado frente a los estamentos. Según Schmitt, Bodin encuentra en la excepción la llave maestra para responder a la pregunta. “En términos generales [Bodin] indica que el príncipe sólo está obligado frente a los estamentos o el pueblo mientras el cumplimiento de su promesa corresponda al interés del pueblo, pero que no lo está si la *nécessité est urgente*”.<sup>398</sup> De este modo, el logro científico más prominente de Bodin consistió en que introdujo la decisión en el concepto de soberanía:

<sup>397</sup> Carl Schmitt, *Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*, tr. Angelika Scherp, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Héctor Orestes Aguilar (selecc.), México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 24; las cursivas son mías.

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 24.

La facultad de suprimir la ley vigente –ya sea de manera general o en el caso particular– es a tal grado la verdadera característica de la soberanía, que Bodin pretende derivar de ella todos los demás atributos (declaración de guerra y conclusión de la paz, nombramiento de los funcionarios, última instancia, prerrogativa del indulto, etcétera).<sup>399</sup>

La decisión, ya definitiva del caso excepcional, funda cualquier orden, incluido, claro está, el orden jurídico. Para concebir un orden se requiere pensar en un espacio previo o *a priori* generador del orden.<sup>400</sup> Por lógica, ese espacio no puede ser el orden mismo. Hablaríamos, entonces, de una atmósfera preontológica desde la cual advendría la generación del orden. Se trata de la *nada* jurídicamente hablando.

La excepción es lo que no puede subordinarse a la regla; se sustrae a la comprensión general, pero al mismo tiempo revela un elemento formal jurídico específico, la decisión, con total pureza [...] No existe una norma que pueda aplicarse al caos. Debe establecerse el orden para que el orden jurídico tenga sentido. Hay que crear una situación normal, y es soberano el que decide de manera definitiva si este estado normal realmente está dado. Cualquier derecho es un ‘derecho de situación’. El soberano crea y garantiza en su totalidad la situación en conjunto. Ejerce el monopolio de esta decisión última. En ello radica la esencia de la soberanía estatal, cuya definición jurídica correcta no es un monopolio coercitivo o de dominio, sino un monopolio de decisión; la palabra decisión se emplea en el sentido general.<sup>401</sup>

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>400</sup> “Todo orden deriva de una decisión; y también el concepto del orden jurídico, empleado irreflexivamente como algo natural, contiene la oposición de los dos elementos distintos de lo jurídico [la decisión y el caso excepcional]. También el orden jurídico, al igual que cualquier otro, se basa en una decisión y no en una norma”. *Ibid.*, p. 26.

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 28

Desde la nada jurídica surge la decisión que, en consecuencia, estructura el orden en conjunto. De modo radical y contundente Schmitt, valiéndose de Lorenz von Stein, aclara el punto decisivo: ¿quién, cómo y por qué genera el orden jurídico? El caso que sirve como articulador del argumento es el de la defensa de la constitución.

En efecto, en el estado constitucional, como dice Lorenz von Stein, la constitución es la expresión del orden social, la existencia misma de la sociedad de los ciudadanos del Estado. Por ello, cuando la constitución es atacada, la lucha se decide fuera de la constitución y del derecho, *y por consiguiente por la fuerza de las armas*.<sup>402</sup>

Así de claro. La decisión generadora del orden jurídico, de la constitución del Estado, queda fundada en una organización adecuada de la fuerza. De este modo, en contra de quienes, como Kelsen, identifican al Estado con el orden jurídico, Schmitt, recurriendo a la excepción constitutiva, separa al Estado de la juridicidad. El Estado, entendido como unidad política decisiva, puede suspender el orden vigente en su totalidad.

Si se da esta condición, está claro que el Estado sigue existiendo, pero que el derecho ha pasado a segundo término [...] La existencia del Estado demuestra, en esta situación, una indudable superioridad sobre la vigencia de la norma jurídica. La decisión se libera de toda obligación normativa y se vuelve absoluta en el sentido literal de la palabra.<sup>403</sup>

Se trata, en consecuencia, de una audaz recurrencia a la excepción.

El caso de excepción revela la esencia de la autoridad estatal de la manera más clara. En él, la decisión se separa de la norma

<sup>402</sup> Schmitt, *El concepto de...*, p. 44.

<sup>403</sup> Schmitt, *Teología política I...*, p. 27.

jurídica y la autoridad demuestra (para formularlo en términos paradójicos) que no necesita tener derecho para crear derecho [...] La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal no demuestra nada, la excepción lo demuestra todo; no sólo confirma la regla sino que la regla sólo vive gracias a aquélla. En la excepción, la fuerza de la verdadera vida rompe la costra de un mecanismo cuajado en la repetición.<sup>404</sup>

### El formalismo *sui generis* de Schmitt

354

Cuando pensamos en el formalismo, solemos representarnos, desde Kant a Kelsen y más allá, un conjunto de procedimientos legales o morales cuya estructuración descansa en la forma abstracta y universal de su enunciación. La exposición clásica del formalismo corre a cuenta de Kant en su arquetípico planteo del imperativo categórico: “Actúa de tal manera que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley universal”.<sup>405</sup> Como se aprecia, no hay aquí contenidos concretos o específicos de lo que debe ser hecho o evitado. Sólo encontramos la forma. Este planteo sirve de base para la comprensión de lo jurídico como conjunto de normas abstractas y universales que enmarcan las acciones concretas de los sujetos.

Pues bien, Carl Schmitt da un giro de tuerca más a este formalismo y lo que encuentra es una forma de la forma: la forma pura de la decisión. Dicho con otras palabras, no importa el contenido de la decisión ni el orden jurídico que de ella se desprenda, sino que haya decisión. Con esto, Schmitt remite al proceso formal de generación del orden jurídico. La forma, es decir, lo que da forma al derecho es la decisión, independientemente del contenido.

<sup>404</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.

<sup>405</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 36.

Cada decisión jurídica concreta contiene un elemento de indiferencia con respecto al contenido porque la conclusión jurídica no emana en su totalidad de sus premisas y el hecho de ser necesaria la decisión se conserva como elemento determinante autónomo [...] *En términos normativos, la decisión surge de la nada.* La fuerza jurídica de la decisión es algo distinto del resultado de su fundamentación. La atribución no se establece con la ayuda de una norma sino al revés: el punto de atribución determina qué es la norma y cuál la verdad normativa. Lo que resulta de la norma no es un punto de atribución sino sólo una cualidad del contenido: lo formal en el sentido jurídico específico se encuentra en contraposición a esta cualidad del contenido, no al carácter cuantitativo del contenido de una relación causal. En realidad, el hecho de que esta última contraposición no sea aplicable a la jurisprudencia debería entenderse por sí sólo.<sup>406</sup>

355

En consecuencia, el formalismo radical de Schmitt no remite a los contenidos específicos, por supuesto, pero sí a la *decisión pura* que constituye a la forma misma. La forma de la decisión o la decisión como forma es el aspecto central del traslado schmittiano de lo formal de la norma a la forma de la decisión como acto abismal y libre de contenidos específicos y particulares. Por supuesto, el jurista alemán encuentra un antecedente singularmente importante para el apoyo de su tesis. Es Thomas Hobbes el que le brinda los elementos centrales de su argumentación.

El representante clásico del tipo “decisionista” [...] es Hobbes. [...] Hobbes también expresó el argumento decisivo que toma en cuenta la conexión entre este decisionismo y el personalismo, desafiando todos los intentos de sustituir la soberanía concreta del Estado por un orden de vigencia abstracta. [...] La forma que buscaba se encontraba en la decisión concreta tomada por una instancia específica. En vista de la significación independiente de

<sup>406</sup> *Ibid.*, pp. 39-40; las cursivas son mías.

la decisión, el sujeto de la misma tiene un significado independiente, desligado de su contenido. Lo importante para la realidad de la vida jurídica es quién toma la decisión.<sup>407</sup>

Hobbes, sigue siendo “personalista y propone una última instancia que toma la decisión concreta, además de llevar su Estado, el Leviatán, al extremo de las dimensiones mitológicas en forma de una monstruosa persona”.<sup>408</sup> Hay que recordar, como vimos en el capítulo quinto, que el filósofo inglés define a la soberanía como el poder de dar la ley sin estar sometido a ella. El soberano hobbesiano es absoluto.

356

Su poder no puede ser transferido, sin su consentimiento, a otra persona; no puede enajenarlo; no puede ser acusado de injuria por ninguno de sus súbditos; no puede ser castigado por ellos; es juez de lo que considera necesario para la paz, y juez de las doctrinas; es el único legislador y juez supremo de las controversias, y de las oportunidades y ocasiones de guerra y de paz; a él compete elegir magistrados, consejeros, jefes y todos los demás funcionarios y ministros, y determinar recompensas y castigos, honores y prelações.<sup>409</sup>

Entonces, el soberano, para quedar definido como tal, se sitúa por fuera del propio Estado: “El concepto de Dios de los siglos XVII y XVIII incluye la trascendencia de Dios frente al mundo, al igual que la trascendencia del soberano frente al Estado forma parte de la filosofía del Estado de aquella época”.<sup>410</sup>

¿Es sólo la identificación de Schmitt con un autor favorable al absolutismo? Esta identificación, existe por supuesto. Empero, lo relevante se ubica, más bien, en que Schmitt devela crudamente la clave de comprensión de la vida política civi-

<sup>407</sup> *Ibid.*, pp. 41-42.

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>409</sup> Hobbes, *Leviatán...*, pp. 162-163.

<sup>410</sup> Schmitt, *Teología política I...*, p. 51.

lizada, democrática, liberal y republicana, en un sustrato que no se vislumbra a simple vista. La cruda decisión, mezcla de arbitrariedad en el juicio, de violencia expansiva, de exclusión forzada, aparece como el soporte no reconocido de la vida jurídica y política civilizada.

Schmitt cuestiona el fundamento utilitario-ilustrado de la política (un conjunto presupuesto de normas neutrales-universales o reglas estratégicas que deben regular el interjuego de los intereses individuales, sea como normativismo legal *à la* Kelsen, o como un utilitarismo económico). No es posible pasar directamente desde un orden normativo puro a la vida social real: el mediador necesario es un acto de voluntad, una decisión sólo basada en sí misma, que impone un cierto orden o hermenéutica legal (interpretación de las reglas abstractas). Cualquier orden normativo, tomado en sí mismo, queda pegado al formalismo abstracto; no puede salvar la brecha que lo separa de la vida real. No obstante (y este es el núcleo de la argumentación de Schmitt), la decisión que cruza la brecha no impone un cierto orden concreto, sino primordialmente el principio formal del orden como tal. El contenido concreto del orden impuesto es arbitrario, depende de la voluntad del soberano y de las contingencias históricas; el principio del orden, el *Das-Sein* del orden, prevalece sobre su contenido concreto, su *Was-Sein*.<sup>411</sup>

357

Con esto queda claro que la gran contribución de Schmitt a la comprensión de lo político consiste en develar el fundamento bárbaro y obscuro de la política civilizada. Resulta por demás aleccionador percatarse de la importancia de la excepción, del espacio fuera de la norma, de la *nada* del orden legal, como lo constitutivo del orden simbólico representado en el Estado. Con perspicacia, Schmitt detecta que el reconocimiento de este lado obscuro de la política civilizada no es exclusivo de autores

<sup>411</sup> Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Argentina, Paidós, tr. Jorge Piatigorsky, 2001, pp. 127-128.

como Bodin y Hobbes, sino que se extiende, también, aunque de manera diferente, a pensadores identificados con la democracia y el republicanismo, como el propio Rousseau. Y es que, en efecto, en el autor ginebrino la unidad del Estado prevalece como un despliegue de la soberanía.

Para Rousseau, la *volonté generale* se vuelve idéntica a la voluntad del soberano; no obstante, el concepto de lo general adquiere al mismo tiempo una determinación cuantitativa también en su sujeto, es decir, el pueblo se erige en soberano. De esta manera se pierde el elemento decisionista y personalista del concepto de soberanía manejado hasta ese momento.<sup>412</sup>

358

---

## El *nomos* de la tierra

En el pensamiento de Schmitt se destaca una teoría de la evolución social centrada en la forma que adquieren los conflictos entre los seres humanos. Podría afirmarse, en consecuencia, que Schmitt organiza desde lo político su comprensión del desarrollo histórico. La distinción amigo/enemigo se escenifica en distintas dimensiones de las relaciones humanas, pero es en una de ellas donde, en una época determinada, se concentra el conflicto más álgido que lleva a la confrontación catastrófica. Después de ese enfrentamiento, el espacio de la disputa se *neutraliza* y el conflicto se desplaza a otro ámbito. Así, al conflicto teológico que llevó a las guerras religiosas en Europa, después de producir los resultados desgarradores del tejido social, fue desplazado hacia la esfera de la metafísica y del humanismo moral; desde ahí el conflicto se trasladó a la economía y, más tarde, a la técnica.<sup>413</sup>

<sup>412</sup> Schmitt, *Teología Política I...*, p. 50.

<sup>413</sup> "...lo esencial consiste [...] en el hecho de que es abandonado el centro de referencia hasta aquel momento en vigor, o sea la teología, debido a que era campo de lucha, y se busca un nuevo terreno neutral. Lo que hasta entonces era el centro de referencia es pues neutralizado, en el sentido de que deja de ser el cen-



La historia moderna, según el jurista alemán, arranca con el descubrimiento y conquista de América. Inicia entonces una organización del espacio dirigida por la toma de la tierra en el nuevo mundo recién descubierto por los europeos. El tomar [*nehmen*] la tierra, su justificación y su reconocimiento forman un ordenamiento del espacio que Schmitt, siguiendo una curiosa etimología, denomina *nomos*. Suele traducirse ‘nomos’ por ley, costumbre o convención, pero, según Schmitt, estos sentidos son derivados del tomar la tierra y ordenar el espacio. Así, *nomos*, para Schmitt, designa el proceso de tomar la tierra y organizar el espacio imponiendo una ley. La *toma de tierra* es, entonces, el fundamento de un orden impuesto.

El *nomos* moderno, entonces, significa la instauración de un ordenamiento fincado en Europa y, desde ahí, impuesto al mundo entero. Por primera vez en la historia coincide esta toma de tierra con las dimensiones físicas del mundo en tanto planeta. Es un ordenamiento global y no sólo europeo. Este *nomos* moderno tuvo, en su formación, dos eventos fundamentales. El primero fue el establecimiento de una *raya* de reparto entre España y Portugal respecto del nuevo mundo: el 4 de mayo de 1493 el Papa Alejandro VI, en la bula *Inter caetera divinae*, establece una línea que “transcurre desde el Polo Norte al Polo Sur, a cien millas al Oeste del meridiano de las Azores y del Cabo Verde”.<sup>414</sup> España se apropia de todo lo descubierto al Oeste de esa línea y Portugal se queda con el Este. No es, empero, un reparto sin justificación religiosa.

---

tro, y se espera encontrar, sobre el terreno del nuevo centro de referencia, aquel mínimo de acuerdo y de premisas comunes que permita seguridad, evidencia, comprensión y paz. De ese modo se afirma la tendencia hacia la neutralización y la minimalización y es aceptada la ley en base a la cual la humanidad europea se ha ‘alienado’ en los siglos siguientes y ha construido su propio *concepto de verdad*. Carl Schmitt, “La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones”, en *El concepto de...*, p. 85.

<sup>414</sup> Carl Schmitt, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del ‘Jus publicum europaeum’*, Madrid, España, Centro de Estudios Constitucionales, tr. Dora Schilling Thon, 1979, p. 77.

La raya presupone que dos soberanos, que reconocen la misma autoridad espiritual también en el aspecto del Derecho de Gentes, llegan a un acuerdo sobre la adquisición de tierra de soberanos y pueblos heterodoxos [...] La raya presupone, pues, que soberanos y pueblos cristianos tienen derecho a que el Papa les adjudique un encargo de misión, en virtud del cual ejercen la actividad misionera en territorios no cristianos y los ocupan en el transcurso de la misión.<sup>415</sup>

En este contexto se generan las discusiones acerca de la justificación de la Conquista de América dentro de las coordenadas de la *guerra justa* por parte de pueblos cristianos respecto de aquellos que no los son. Los nombres de Bartolomé de las Casas, Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria han quedado asociados con esta discusión fundamental. Para Schmitt lo importante, sin embargo, es que el sentido de la raya de reparto se asocia con la justificación, dada por la autoridad eclesiástica mayor, de la toma de la tierra mediante la conquista. Con la Reforma Protestante, el declive del poder papal y las subsecuentes guerras religiosas en Europa, pierde sentido la lógica del establecimiento de la *raya* de reparto. Se llega, así, a la época clásica del *Jus Publicum Europaeum*, signada por el establecimiento del Estado territorial soberano. Los Estados se reconocen recíprocamente como soberanos iguales. No requieren de instancia superior que los reconozca y que dirima sus diferencias. Cuando entran en conflicto se convierten en enemigos justos, en tanto iguales recíprocamente. La *raya* es sustituida por las *líneas de amistad*, más allá de las cuales la tierra es de nadie, y, por lo tanto, queda libre para ser tomada por el Estado soberano que se adelante, la reclame y se la apropie. Las líneas de amistad suponen un *estado de naturaleza* hobbesiano donde impera el principio de la igualdad de los contendientes.<sup>416</sup> El núcleo conflictivo de las guerras religiosas

<sup>415</sup> *Ibid.*, pp. 81-82.

<sup>416</sup> “Desde Hobbes y Leibniz hasta Kant, desde Rachel hasta Klüber, todos los autores eminentes afirman que los Estados, como ‘personas morales’, viven entre

se neutraliza: los Estados, y no ya los partidos religiosos, serán los sujetos de las guerras. La propia guerra se acota y humaniza. Schmitt resume este proceso del siguiente modo:

El Derecho de Gentes europeo de la época interestatal consiguió en los siglos XVIII y XIX una acotación de la guerra. El adversario de guerra era reconocido como *iustus hostis* y distinguido del rebelde, del criminal y del pirata. La guerra perdió su carácter penal y sus tendencias punitivas en la misma medida en que cesó la discriminación entre una parte justa y otra parte injusta.<sup>417</sup>

Los Estados soberanos, territorialmente demarcados, se convierten en los sujetos jurídicos tanto del Derecho de Gentes como de las guerras. El *otro* sigue siendo el enemigo, pero ahora en cuanto Estado soberano en igualdad de condiciones. Es un enemigo justo desde el punto de vista jurídico, que, por lo demás, es el único relevante.

Esta época de la estatalidad llegó a su fin en el siglo XX. La Primera Guerra Mundial, los Tratados de Versalles, la formación de la Liga de las Naciones y el surgimiento de Estados Unidos como potencia, cambiaron radicalmente el panorama del Derecho de Gentes y, más aún, modificaron sustancialmente el *nomos* de la tierra. El sutil hilo conductor de estos cambios fue el uso de la acusación de *crimen de guerra*. “La guerra entre Estados soberanos que se reconocen mutuamente y ejercen su *ius belli* no puede ser un delito, y menos aún un delito en el sentido criminal de la palabra”.<sup>418</sup> Sin embargo, los Tratados de Versalles discriminan al vencido (Alemania, por

---

sí, según el Derecho de Gentes, en estado de naturaleza, es decir que los portadores del *ius belli*, sin una autoridad superior institucional común, se enfrentan como personas soberanas en igualdad de derechos [...] Puesto que las personas soberanas son iguales ‘por naturaleza’, es decir en este estado natural, o sea son personas soberanas de la misma calidad, no tienen encima de ellas ni a un legislador común ni a un juez común”. *Ibid.*, pp. 167-168.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 407.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 332.

supuesto), y personalizan la responsabilidad de la guerra en el ex emperador alemán Guillermo II.

Como supuesto de hecho del crimen por el cual es formulada la acusación se indica en el art. 227 “violación suprema de la moralidad internacional y de la naturaleza sagrada de los tratados”. Pero además, el art. 227, ap. 3, contiene normas para el tribunal, en el sentido de que éste debe hacerse guiar por los motivos más elevados de la política internacional, siendo empleado el término *international policy* y no *international law* en la conciencia de que el *law* antiguo no conoce el nuevo crimen.<sup>419</sup>

362

—

Con esto se pierde la igualdad de los sujetos jurídicos estatales que había imperado en el Derecho de Gentes de los siglos XVIII y XIX. La agresión, la guerra de agresión, es tratada ahora como guerra injusta. Se extravía el derecho de guerra de la época de la estatalidad. No le es difícil a Schmitt ubicar a los Estados Unidos, en tanto nueva potencia, como el factor determinante para este nuevo *nomos* de la tierra. Desde la Doctrina Monroe, de diciembre de 1823, Estados Unidos establece una línea de demarcación hemisférica. Los países que quedan en el hemisferio occidental son incorporados a la influencia de los Estados Unidos, aunque sigan siendo considerados como Estados soberanos. Habiendo una nueva potencia se rompe la igualdad de los Estados en tanto *iustus hostis*, y se retorna a una suerte de moralización de la guerra. Tal es el sentido de la calificación como *agresor* para quien inicia las hostilidades. En el orden mundial Estados Unidos está incluido y por fuera de las instancias convencionales para regular la paz. Está dentro porque ahí hay países bajo su influencia; está fuera, porque no siempre toma su lugar y asume los compromisos que de esas instancias resulten. De este modo, es claro que se perfila un nuevo *nomos* de la tierra que ya no tiene su centro ni en

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 336.

Europa ni en el Estado territorial soberano sino en los grandes espacios.

Se puede decir que la concepción espacial del *Grossraum* pertenece a la forma jurídica del imperio. Para evitar cualquier error conceptual diferencia Schmitt los conceptos de *Imperium*, *Imperialismus* y *Reich*. El término imperio –*Imperium*– se entiende muchas veces en un sentido universalista, es decir, como la idea posible y deseable de una unión pacífica de todos los hombres y de todo el mundo bajo un mismo poder. Por imperialismo se entiende desde el siglo XIX la progresiva colonización y expansión de la economía capitalista. Frente a ambas concepciones entiende Schmitt por imperio –*Reich*– una forma política apoyada sobre los principios de tendencia al gran espacio –*Grossraum*– y de no intervención [...] Un imperio no es idéntico a un *Grossraum*. Pero cada imperio supone un gran espacio en el que su idea política irradia, es decir, marca la dirección del desarrollo, de la actividad en ese gran espacio, sin por ello anular las diferencias que dentro del mismo se pueden encontrar, por ejemplo, los diferentes pueblos o naciones. No nace la idea de imperio de una concepción homogénea del espacio sino de un espacio cualitativamente constituido. El concepto de imperio comprende tres elementos: un *Grossraum*, un pueblo y una idea política.<sup>420</sup>

363

El nuevo *nomos* de la tierra, en efecto, estaría dominado por los *Grossräume*, por los grandes espacios, pero con un centro indudable en un Estado soberano: los Estados Unidos. Es una nueva época. Nos equivocaríamos, empero, si no admitiéramos que Schmitt atribuye el fundamento del cambio de *nomos* al papel creciente de la economía capitalista. Para él, es la aparentemente neutra economía la que despolitiza las relaciones entre los Estados y, en consecuencia, la que cambia el sentido de las guerras.

<sup>420</sup> Monserrat Herrero López, *El nomos y lo político: La filosofía política de Carl Schmitt*, España, Ediciones Universidad de Navarra, 1997, pp. 354-355.

## Las dos muertes de Leviatán

A primera vista parece una inconsistencia lógica pensar en dos muertes de Leviatán. La figura mítica de raigambre hebrea utilizada por Thomas Hobbes para representar al Estado, en efecto, era un dios mortal. El Estado moriría si estallaba una guerra civil. Entonces los hombres volvían al estado de naturaleza, es decir, a la situación de guerra de todos contra todos. ¿Podía Leviatán morir y resucitar para después volver a morir? Así planteado pareciera como si el Estado, en cuanto figura abstracta, se mantuviera inalterado independientemente de sus manifestaciones concretas históricamente determinadas. El Estado sería, así, un lugar de referencia necesario para la organización del orden social, un orden signado por la paz, la tranquilidad y la seguridad. Empero, es cierto, en circunstancias específicas podía fallar su plasmación concreta. La figura abstracta quedaba bloqueada en cuanto a su efectividad simbólica en medio de una guerra civil. Es esta pérdida de su efectividad inmediata concreta lo que parecía indicar la muerte de Leviatán. ¿Podía, entonces, este dios mortal, morir dos veces? En esta lógica de diferenciación entre la figura abstracta y su manifestación concreta, la respuesta tiene que ser afirmativa. Pero, en otro plano lógico, ¿puede morir la propia figura abstracta del Estado que es necesaria para la organización de un orden de paz? En la respuesta a esta cuestión se inscribe la interpretación de Carl Schmitt respecto de la metáfora de Leviatán usada por su admirado filósofo inglés.

El jurista alemán evalúa como fracaso concreto —es decir, en relación con la lucha política concreta de la Inglaterra del siglo XVII— el recurso hobbesiano al mito del Leviatán. Dice, por ejemplo, que el Leviatán inglés no se constituyó en un Estado.

Curiosamente, y de manera contradictoria, Schmitt ubica a la teoría política de Hobbes como aquella que abre la puerta por donde transitará la construcción del moderno Estado liberal de Derecho. Para él, esto significa la muerte de Leviatán. De hecho, Schmitt hablará de las “dos muertes de Leviatán”: la

primera estaría caracterizada por la separación entre externo e interno. El Estado absolutista determina qué es un milagro y cuál es la fe pública; sin embargo, no se entromete en la esfera privada, es decir, en el fuero interno donde cada quien puede pensar y creer lo que desea. Para Schmitt es esta la vía abierta y libre para la primera muerte del Leviatán.

El desarrollo estatal del siglo XVIII perfecciona la teoría de la soberanía del príncipe, el *cujus regio, ejus religio*, y con ello la forma clásica de un absolutismo estatal, pleno e indiviso. Pero este proceso de perfeccionamiento avanza sólo de manera que, si bien la potencia absoluta estatal, la persona soberano-representativa, que venció sobre los adversarios estamentales y eclesiásticos, domina el teatro visible de los sucesos políticos y el primer plano del escenario histórico-político, al mismo tiempo, empero, las invisibles distinciones entre externo e interno, entre público y privado, son llevadas hasta sus consecuencias extremas en todas las direcciones, llegando a una separación y antítesis siempre más aguda. Hobbes triunfó en el continente, a través de Puffendorf y Thomasius, pero sólo a costa de la inversión de la relación entre externo e interno.<sup>421</sup>

365

Y es que, para Schmitt, el propio Hobbes inoculó el germen que mataría a Leviatán al distinguir entre creencia interior libre y profesión exterior y pública de la creencia, ésta sí sometida al imperio estatal. ¿Significa esto que para que el Leviatán hubiera tenido éxito habría sido necesario que aún el fuero interno hubiera estado determinado por el Estado? Para que el Leviatán se hubiera mantenido con vida ¿habría sido preciso que absorbiera también la vida privada, el pensamiento y la fe privada? Si este hubiera sido el caso, entonces sí que Hobbes podría ser identificado como un precursor claro del

<sup>421</sup> Carl Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, tr. Antonella Attili, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1997, pp. 113-114.

totalitarismo. Pero el propio Schmitt señala que Hobbes no es totalitario. Sí se trata, en cambio, de un autor que detecta la necesidad de que el Estado posea un último poder absoluto decisivo. En lo que hace énfasis Schmitt no sólo es en esta necesidad, sino que en el planteo teórico de Hobbes ya se prepara el proceso de desplazamiento de lo estatal por la lógica de la economía. Al separarse la esfera pública de la esfera privada se abre el campo para el desarrollo irrestricto de lo privado que, a la postre, iba a representar la segunda muerte de Leviatán.

En efecto, esta segunda muerte del Leviatán se produce, según Schmitt, cuando se genera y se extiende el pluralismo de los poderes indirectos, originalmente las iglesias y las organizaciones de intereses, devenidos después, organizaciones básicas para la instauración del sistema de partidos. La clave de la acción de estos poderes indirectos fue hacer pasar sus actividades por algo distinto de la política: por religión, cultura, economía y asunto privado.

De esta manera, el pluralismo partidista ejecutó magistralmente el método de destrucción estatal que es parte del Estado de leyes liberal. El Leviatán, en el sentido del mito estatal de la “gran máquina”, se hizo añicos con la distinción entre Estado y libertad individual, en una época en la cual las organizaciones de esta libertad individual eran todavía sólo los cuchillos con los cuales las potencias individualistas cortaron en pedazos y repartían su carne entre sí. Por segunda vez, murió el dios mortal.<sup>422</sup>

La segunda muerte de Leviatán se vincula con una triple crítica que despliega Schmitt para diagnosticar la vida política moderna: la de la democracia pluralista, la del sistema de partidos y la del parlamentarismo. Pareciera un desatino flagrante que Schmitt emprenda esta crítica no en nombre de una defensa de la antidemocracia o del totalitarismo, sino, por el contrario, haciendo coincidir democracia y totalitarismo.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 141.



Precisamente, una de las tesis más importantes de Schmitt es la que sostiene la identidad entre la democracia y el Estado total. Por supuesto, esta polémica tesis se coloca de inmediato a contracorriente del sentido común. Si la democracia se presenta como una forma de organización de la convivencia humana ligada a la participación igualitaria de todos los ciudadanos, sin privilegios ni exclusivismos, en las decisiones mediante el ejercicio reflexivo de la razón dialógica, nada parece más alejado de ella que el totalitarismo. En efecto, en éste, no hay ciudadanos sino súbditos controlados, vigilados y castigados por un poder central megalómano, absorbente y represivo, a un tiempo cerrado y difuso, que se distingue por anular las libertades individuales y, de hecho, la vida privada: no hay resquicio en la vida de los sujetos que quede indemne de la mirada penetrante de aquel poder total. Cuando se alude al totalitarismo es comprensible que se piense en que el Estado lo abarca todo, cubre todo, aplasta todo.

Schmitt no sigue, sin embargo, esta diferenciación convencional entre democracia y totalitarismo, porque él entiende de otra manera la democracia. Para nuestro autor la democracia y el parlamentarismo son fenómenos que forman parte del proceso de instauración hegemónica de los intereses particulares característico del imperio de la economía. Se trata, como tratamos arriba, de la segunda muerte de Leviatán, que se expresa institucionalmente en el sistema pluralista de partidos y en el Estado liberal de derecho en su figura predominante de Estado legislativo. En este Estado, la cuestión fundamental sigue siendo ¿quién hace la ley? A través del análisis de la Constitución de Weimer, Schmitt llega a la conclusión general según la cual un Estado liberal de Derecho pluralista en su forma de Estado legislativo encierra una profunda tensión en cuanto al sujeto de la legislación: ¿quién legisla, en realidad? Al parecer, en un Estado de tal naturaleza hace la ley precisamente el poder legislativo. Sin embargo, en el caso específico de la constitución de Weimer aparece el ejecutivo, mediante ordenanzas y disposiciones, como un legislador de facto para casos

excepcionales. Además, el poder judicial, a través del tribunal de garantías constitucionales, se convierte en un órgano con atribuciones legislativas. Al existir también la figura del plebiscito, emerge otra instancia legislativa. Visto en conjunto, el Estado legislativo, en la práctica, es un Estado en el que legislan las mayorías del momento, las cuales fincan sus raíces en los intereses particulares. “Un Estado pluralista de partidos no se hace ‘totalitario’ en virtud de su fuerza ni de su energía, sino por debilidad; interviene en todos los dominios de la vida, porque tiene que dar satisfacción a las reivindicaciones de todos los intereses”.<sup>423</sup> Es precisamente en esta lógica de preponderancia de una gran multiplicidad de intereses particulares que la democracia deviene, en realidad, totalitarismo. Todos y cada uno de estos intereses, expresados en distintos grupos y partidos, adueñados del parlamento e interviniendo en la vida política institucional como legisladores supremos, demandan su propia satisfacción: se borran las fronteras entre público y privado y, en efecto, se extravía la consistencia y el sentido del interés general. Esto tiene consecuencias muy importantes a la hora de entender el destino de lo político: como se extingue la división entre lo social y lo estatal, lo político ya no se identifica con la esfera del Estado:

la equiparación de “estatal” y “político” es incorrecta y errónea en la misma medida en que Estado y sociedad se compenetran recíprocamente y todos los asuntos hasta entonces “solo” sociales se convierte en estatales, *como ocurre necesariamente en una comunidad organizada de modo democrático*. Entonces todos los sectores hasta aquel momento “neutrales” –religión, cultura, educación, economía– cesan de ser “neutrales” en el sentido de no estatales y no políticos. Como concepto polémicamente contrapuesto a tales neutralizaciones y despolitizaciones de sectores importantes de la realidad aparece el Estado total propio de la

<sup>423</sup> Carl Schmitt, *Legalidad y legitimidad*, Madrid, España, Aguilar, tr. José Díaz García, 1971, p. 150.

identidad entre Estado y sociedad, jamás desinteresado frente a ningún sector de la realidad y potencialmente comprensivo de todos. Como consecuencia, en él todo es político, al menos virtualmente, y la referencia al Estado no basta ya para fundar un carácter distintivo específico de lo “político”.<sup>424</sup>

No sólo queda clara la tendencia a la identidad entre el Estado democrático y el Estado total; también se hace evidente que esta politización de todas las esferas de la vida social es tan sólo aparente o virtual debido a que, en realidad, lo que se impone es la lógica neutral de la economía. Es ésta la que articula los intereses privados que adquieren forma política institucional en la democracia y el parlamentarismo. De esta manera la lógica del interés privado determina la construcción de un Estado totalitario que se presenta revestido de Estado de Derecho, liberal, democrático e inclusive parlamentario. Todo se politiza, pero, al mismo tiempo, el cuerpo ciudadano, sustancia del Estado, se despolitiza puesto que las decisiones en las que puede intervenir se hallan dominadas por la lógica del interés privado. Este totalitarismo, contra lo que suele pensarse, ha matado a Leviatán.

Así las cosas, el propio Schmitt afirma que estos procesos de neutralización y despolitización son en sí mismos políticos. ¿Por qué? Porque llevan a cabo procesos de separación y agregación en términos de amigo/enemigo. Aunque no se presenten como políticos, lo son. Esta es una tesis fundamental para la comprensión tanto de la separación entre política y economía como para la interpretación adecuada del carácter esencialmente político de lo que aparece como económico.

En esta tesitura, cuando Schmitt examina la conexión entre antropología (el hombre es bueno o malo por naturaleza) y la política, trata el tema para el liberalismo. Lo más interesante para nosotros viene después, cuando señala:

<sup>424</sup> Schmitt, *El concepto de...*, p. 20.

El radicalismo hostil al Estado crece en igual medida que la confianza en la bondad radical de la naturaleza humana. El liberalismo burgués no ha sido jamás radical en un sentido político. Sin embargo, es de inmediato intuible que sus negaciones del Estado y de lo “político”, sus neutralizaciones, despolitizaciones y declaraciones de libertad, tienen de todos modos un preciso sentido político y están dirigidas polémicamente, en una situación determinada, contra un Estado determinado y su poder político [...] el liberalismo no negó el Estado de modo radical; por otra parte, no elaboró ninguna teoría positiva del Estado y ninguna reforma peculiar del Estado, sino que sólo trató de vincular lo “político” desde el punto de vista de lo “ético” para subordinarlo a lo “económico”.<sup>425</sup>

370

Este proceso se expresó en la teoría pluralista del Estado para la cual el Estado no es más que una asociación entre otras asociaciones. El Estado, para Schmitt, no puede ser una asociación más: el Estado es, como hemos visto, la unidad política decisiva con la soberanía como rasgo central. Si el Estado es considerado como una asociación entre otras la lógica de la economía arrasa con la política y con el Estado, por lo menos en una primera manifestación empírica. De hecho, se desarrolló un discurso que sostuvo la superioridad de lo económico sobre lo político debido a la racionalidad intrínseca y civilizatoria de la primera esfera sobre la segunda. Para Schmitt, el emblema de esta concepción es *El espíritu de conquista*, de Benjamin Constant.

Fue aquí decisiva la fusión de la fe en el progreso, de tipo todavía moral humanitario e intelectual, y, por consiguiente, “espiritual”, del siglo XVIII, con el desarrollo técnico- industrial-económico del siglo XIX. “La economía” se presentó como la portadora de esta realidad en verdad bastante compleja; economía, comercio e industria, perfeccionamiento técnico, libertad y racionalización aparecieron

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 57.

como algo unitario y también [...] como algo esencialmente pacífico, en contraposición con la violenta actividad bélica.<sup>426</sup>

En esta concepción liberal, el instrumento económico es la lógica del intercambio, que significa reciprocidad, igualdad, justicia y paz, es decir, el espíritu corporativo de la concordia, la fraternidad y la justicia.

El instrumento político, en cambio, es la violencia conquistadora extraeconómica', la rapiña, la usurpación y la violación de todo tipo. [...] Que los enfrentamientos económicos se hayan hecho políticos y que haya podido surgir el concepto de posición de poder económica sólo indica que la culminación de lo "político" puede ser alcanzada partiendo de la economía, como de cualquier otro sector de la realidad. Bajo esta impronta nació la concepción tan citada de Walther Rathenau, según la cual hoy el destino no es más la política sino más bien la economía. Sería más correcto decir que, ahora como antes, *el destino sigue estando representado por la política, pero que, entretanto, ha ocurrido solamente que la economía se ha convertido en algo 'político', y por esto también ella en "destino"*.<sup>427</sup>

371

La pauta para el descubrimiento de que lo económico, aparentemente neutral, encierra una lógica política se la brinda a Schmitt la dialéctica hegeliana. Ahí encuentra nuestro autor el giro reflexivo que impide asumir como válida la separación entre economía y política.

De naturaleza específicamente política es [...] su dialéctica [la de Hegel] del pensamiento concreto. La expresión frecuentemente citada de la transformación de la cantidad en calidad tiene un claro significado político y es una manifestación de la conciencia de que el punto culminante de lo "político", y con él una intensidad

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 75; las cursivas son mías.

cualitativamente nueva de los agrupamientos humanos, puede ser alcanzado a partir de cada sector de la realidad. El caso más típico de aplicación de este principio se refiere, en lo que respecta al siglo XIX a lo “económico”: en el sector concreto de la “economía”, “autónomo” y tendencialmente neutral en el plano político, se realizó justamente un cambio de este tipo, es decir una politización de lo que hasta ahora era no político y puramente “fáctico”. Así, por ejemplo, la propiedad económica, una vez alcanzado cierto *quantum*, se transformó manifiestamente en poder “social” (más precisamente: político); la *propriété* se convirtió en *pouvoir*; el conflicto de clase, en un principio motivado sólo en un sentido económico, se convierte en lucha de clase entre grupos enemigos.<sup>428</sup>

372

Tras las huellas de esta lógica y con peculiar carácter incisivo, Schmitt revela, entonces, lo político de la economía. Por su corrosiva y dramática actualidad, conviene citar en extenso:

Un imperialismo fundado sobre bases económicas tratará naturalmente de crear una situación mundial en la cual pueda emplear en forma abierta, en la medida en que le es necesario, sus instrumentos económicos de poder, tales como las restricciones de los créditos, el bloqueo de las materias primas, la desvalorización de la moneda extranjera y así sucesivamente. Considerará como “violencia extraeconómica” el intento de un pueblo o de otro grupo humano de resguardarse del efecto de estos métodos “pacíficos”. Empleará medios de coerción todavía más duros, pero siempre “económicos” y por lo tanto (según esta terminología) no políticos, esencialmente pacíficos [...] Por último, dispone todavía de instrumentos técnicos de eliminación física violenta, de armas modernas técnicamente perfectas, que se han vuelto de tan inaudita utilidad, mediante una inversión de capital y de inteligencia, como para ser realmente usadas en caso de necesidad. Para el empleo de estos instrumentos se está construyendo por otra parte un vocabulario nuevo, esencialmente pacifista, que no conoce ya

<sup>428</sup> *Ibid.*, p. 59.

la guerra sino sólo exclusiones, sanciones, expediciones punitivas, pacificaciones, defensa de los tratados, policía internacional, medidas para la preservación de la paz. El adversario no se llama ya enemigo, pero por eso mismo es presentado como violador y perturbador de la paz, *hors-la loi* y *hors-l'humanité*, y una guerra efectuada para el mantenimiento y la ampliación de posiciones económicas de poder debe ser transformada, con el recurso de la propaganda, en la “cruzada” y en la “última guerra de la humanidad”. Éste es el fruto de la polaridad de ética y economía. En ella está presente, por otra parte, una extraordinaria sistematicidad y consecuencia, pero también este sistema, que pretende ser no político y que, aparentemente, es antipolítico, sirve a los reagrupamientos amigo-enemigo ya existentes o conduce a nuevos reagrupamientos de este tipo y tampoco logra escapar a la consecuencia de lo “político”.<sup>429</sup>

373

Frente a esta claridad expositiva es difícil agregar algo más. Schmitt está comprendiendo la forma que adquiere el nuevo *nomos* de la tierra, aquel que organiza la tierra, el mar y el espacio aéreo, desde la lógica de la economía, sólo en apariencia a-política. En la entraña de este mundo económico transfronterizo, transestatal, en una palabra, global, sigue encontrándose, pertinazmente, la distinción amigo/enemigo, incluido/excluido, es decir, la lógica de lo político, pero sin la participación real, deliberada, reflexiva y auténtica de los ciudadanos.

### Los deslices de un católico

Todavía hay que señalar algunas inconsistencias de la argumentación de Schmitt. Las trataremos puntualmente.

1. Según él ya no es correcto identificar al Estado con lo político o al revés, lo político con el Estado. Sin embargo, el poder de decisión acerca de quién es el enemigo le pertenece al Estado

<sup>429</sup> *Ibid.*, pp. 75-76.

como unidad política. En el nuevo *nomos* de la tierra, que se abre paso con el desplazamiento de lo político por la economía y, más aún, de una economía tecnológicamente avanzada, lo político en cuanto criterio de distinción y agrupamiento amigo/enemigo, subsiste pero ahora adquiere una nueva forma. Con todo, un Estado, en este tiempo, Estados Unidos de América, sigue siendo una unidad política soberana. En consecuencia, se puede mantener la identificación del Estado con lo político, siempre y cuando esto se entienda en el marco de los grandes espacios.

374

2. Es muy claro que Schmitt se inscribe en aquella cadena de pensadores políticos cuyo signo realista les lleva a sostener la desconfianza en la bondad desinteresada de los hombres. Como se sabe, este planteamiento realista esconde reprimido un prejuicio moral: presupone un criterio moral de distinción entre bueno y malo como condición de posibilidad de su realismo. Lo moral se convierte en un a priori no explícito de la descripción realista. Así,

sigue siendo válida [dice Schmitt] la comprobación sorprendente, y para muchos seguramente inquietante, de que todas las teorías políticas en sentido estricto suponen al hombre como “malo”, o sea que lo consideran como un ser extremadamente problemático, más bien “peligroso” y dinámico. Esto es fácil de probar a través de cualquier pensador político propiamente dicho.<sup>430</sup>

En consecuencia, cualquier pensador político, estrictamente político, hace descansar su sistema en un juicio moral a priori. Entonces, lo estrictamente político no estaría en la decisión acerca del agrupamiento amigo/enemigo, sino en el juicio moral bueno/malo. Con otras palabras: la distinción amigo enemigo sería el revestimiento de una distinción moral: bueno/malo.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 57.



3. Schmitt es un católico convencido. ¿Como concilia su criterio de distinción de lo político en tanto agrupamiento amigo/enemigo con la máxima cristiana de amar incluso a los enemigos? Mediante un artilugio retórico, Schmitt da un giro a los pasajes del Nuevo testamento que, por su radicalidad, le resultan incómodos. “Amad a vuestros enemigos”. Lo que arguye el jurista alemán es que en Mateo 5,44 y en Lucas 6,27, lo que se afirma se refiere al enemigo privado y no el enemigo público. Los pasajes neotestamentarios referidos dicen así:

Mateo 5, 44:

Os han enseñado que se mandó: “Amarás a tu prójimo...” y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen, para ser hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos.

375

Lucas 6, 27:

Pero, en cambio, a vosotros que me escucháis os digo: Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian, bendecir a los que os maldicen, rezad por los que os injurian. Al que te pegue en una mejilla, preséntale la otra; al que te quite la capa, déjale también la túnica. A todo el que te pide, dale, al que se lleve lo tuyo, no se lo reclames. Así, pues, tratad a los demás como queréis que ellos os traten.

Queda claro que estos pasajes, tomados literalmente, no avalan la interpretación de Schmitt. Su moralismo oculto y, acaso, reprimido, y su catolicismo fanático, se imponen sobre su pretendido realismo. A veces así sucede.

## El reverso obsceno de la política: Žižek

El cuerpo está con el rey, pero el rey no está con el cuerpo. El rey es una cosa.

—¿Una cosa, mi Señor?

—Una cosa hecha de nada.

William Shakespeare, *Hamlet*

### Más allá del acuerdo y del conflicto

El ejercicio analítico que venimos desarrollando no ha sido exhaustivo, pero ha dado razones suficientes para entender varias dimensiones de lo político y de la política misma. Hemos visto que la multivocidad es la marca distintiva de lo político. Intentar, a partir de ahí, una síntesis dialéctica es un esfuerzo superior, aunque necesario porque no es suficiente argüir que lo político tiene una doble determinación: aquella que lo vincula con el conflicto, el poder y la fuerza, y aquella otra que lo hace depender del diálogo comunicativo para llegar a acuerdos vinculantes garantizados por una autoridad suprema. Bastaría el recurso a las dicotomías para obtener la claridad suficiente en la concepción de la política y lo político.<sup>431</sup> El resultado

<sup>431</sup> El recurso a las dicotomías para el estudio de lo político no es nuevo. En el siglo XIX, por ejemplo, Maurice Joly exponía, con imaginación y creatividad, un diálogo ficticio, “en el infierno” entre Maquiavelo, sostenedor de una visión de política como lucha y conservación del poder, y Montesquieu, defensor, en

sería tan sencillo como trivial: el espacio político y la actividad política tendrían una doble determinación: es fuerza y poder, y es también su contrario, es decir, desarticulación de la fuerza y acuerdo entre diferentes. Bien miradas las cosas, sin embargo, esta disposición dicotómica revela de inmediato la existencia de un tercer término mediador que, por supuesto, une lo que en un primer momento aparece como separado e irreconciliable. Si la política y lo político son actividad y espacio de poder, coerción, fuerza e imposición, es porque se presupone la existencia de seres humanos vinculados y dispuestos los unos respecto de los otros en forma antagónica. Simultáneamente, este antagonismo es la condición de posibilidad de un diálogo comunicativo que conduzca a acuerdos vinculantes materializados en la actividad gubernativa. El tercer elemento que pone las condiciones de superación de la dicotomía es precisamente no un espacio de conciliación entre opuestos, como pudiera pensarse, sino uno de contradicción irresoluble, un espacio vacío, una falta que impide el cierre armónico de la totalidad social, pero, al mismo tiempo, permite la expresión de diferentes fuerzas en confrontación con pretensiones de hegemonizar la totalidad social, es decir, de presentar su horizonte particular como si fuera el horizonte universal. Resulta entonces que el espacio de lo político y la actividad política se desarrollan sobre un espacio vacío de la totalidad social, un espacio que queda “incluido afuera” de esa totalidad, pero que, desde esa peculiar posición le dará orden y coherencia a esa totalidad. Se tratará empero, de un orden y coherencia, precarios, frágiles, inconsistentes, siempre abiertos a la posibilidad de la resistencia y de la creación sorpresiva de lo nuevo, germinal o inédito en la construcción de órdenes normativos.

---

cambio, de la política como una actividad civilizada y también racional de cálculo, moderación, prudencia y control. Vid. Maurice Joly, *Diálogo el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, México, Colofón S.A. / Muchnik Editores, tra. Matilde Home, 1989.

## Psicoanálisis recargado

Para comprender esto de manera más aguda es necesario echar mano de uno de los autores contemporáneos más importantes, creativos y sugerentes. Se trata del filósofo, crítico de arte y teórico del psicoanálisis esloveno Slavoj Žižek (1949) quien ha desarrollado una interesante concepción crítica de la sociedad contemporánea y, en este esfuerzo, brinda muchas ideas sugerentes para pensar lo político como un espacio vacío de proyección de ilusiones y fantasías que, no obstante ser lo que son, dan consistencia de realidad a la vida social. El autor esloveno puede hacer esto de manera creativa y original porque recurre a la crítica marxiana de la economía política, a la filosofía hegeliana y al psicoanálisis lacaniano. Con base en estos recursos elabora una articulación, en una unidad crítica, de un sólido horizonte filosófico pero con una clara dirección política, nutrida por el psicoanálisis y el estudio de los fenómenos culturales en su dimensión popular. El resultado no sólo es original como producto sino sugerente como plataforma desde la cual intentar la reflexión sobre distintos temas. En esta tesitura Ernesto Laclau anota:

cuando Žižek habla de Lacan, Hegel, Kripke, Kafka o Hitchcock, el lector podría continuar refiriéndose a Platón, Wittgenstein, Leibniz, Gramsci o Sorel. Cada una de estas reiteraciones construye parcialmente la argumentación en vez de simplemente repetirla. El texto de Žižek es un eminente ejemplo de lo que Barthes ha llamado un “texto escritural”.<sup>432</sup>

Es cierto. Lo más significativo de este autor esloveno es que su modo de interpretar genera un nuevo horizonte de comprensión tanto de la obra de los diversos pensadores como de los más diferentes temas y fenómenos. Esto hace que sus textos

<sup>432</sup> Ernesto Laclau, “Prefacio”, en Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, tr. Isabel Vericat Núñez, 1992, p. 15.

sean una suerte de matriz generativa de pensamiento crítico. Y esto no es poco en una época de resignación, cuando no de indolencia y de cinismo.

Consciente de que el totalitarismo es un recurso ideológico para inhibir la crítica, Žižek no se pliega al fácil recurso de aceptar al capitalismo (porque es lo único real) y proponer reformas que lo hagan más humano: la inclusión del otro, los derechos humanos, el multiculturalismo, la sociedad civil, etcétera, son analizados y criticados acremente. Y ello supera cualquier tentativa de cercamiento ideológico del tipo “si criticas la sociedad de mercado, liberal, democrática, y su Estado de derecho civilizado eres totalitario, y por tanto, premoderno, peligroso, bárbaro, terrorista”.<sup>433</sup>

380

Analicemos entonces, algunos temas centrales de la obra de Žižek que resultan de especial importancia para la comprensión de lo político y la política. En primer lugar nada sería más adecuado que comenzar por exponer la manera en que nuestro autor trata aquellos fenómenos caracterizados por la multiplicidad de sus significados, análogamente a lo que sucede con lo político y la política. Esos objetos o fenómenos que suelen ser interpretados de múltiples maneras no son, en sí mismos, ambiguos, duales, dicotómicos o múltiples; adquieren esa forma porque en ellos es dable proyectar el deseo de los sujetos. Se trata, entonces, de objetos y fenómenos cuya ambigüedad señala que funcionan sobre una pantalla fantasmática para que un orden simbólico tenga coherencia. Veamos el elocuente ejemplo que expone Žižek, con su acostumbrada recurrencia al cine:

la criatura del doctor Frankenstein puede ser una metáfora de los monstruosos resultados de la manipulación que el hombre hace de la naturaleza, de los horrores de la Revolución Francesa, etc.;

<sup>433</sup> Slavoj Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo. Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*, Valencia, España, Pre-Textos, tr. Antonio Gimeno Cuspinera, 2002.

Kaspar Hauser puede resumir los resultados catastróficos de la falta de educación familiar; el hombre elefante puede ser investido con la problemática ideológica de la relación cuerpo-alma (“¡Un cuerpo tan horrible y, no obstante, un alma tan magnífica!”); el tiburón asesino de Tiburón [*Jaws*] puede significar cualquier cosa, desde la sexualidad reprimida al capitalismo desbocado y la amenaza del Tercer Mundo para los Estados Unidos... La salida de este atolladero no está en decidir cuál de estos múltiples sentidos es el “verdadero” (“¿Es el tiburón un representante de las pulsiones reprimidas en el sujeto del capitalismo tardío, o sintetiza la naturaleza destructiva del propio capitalismo?”); antes bien, debería concebirse al monstruo como una especie de pantalla fantasmática en la que esta misma multiplicidad de sentidos puede aparecer y luchar por la hegemonía. En otras palabras, el error del análisis directo del contenido es proceder con demasiada rapidez y suponer como evidente por sí misma la propia superficie fantasmática, la forma/ estructura vacía que brinda lugar a la aparición del contenido monstruoso: la pregunta decisiva no es “¿Qué significa el Fantasma?”, sino “¿Cómo se constituye el espacio mismo en el que pueden surgir entidades como el Fantasma?” [...] Lo que tenemos aquí es la misma disyunción que la de la bien conocida paradoja visual jarrón/ dos rostros: tan pronto como percibimos sentido(s), la forma como lugar de su inscripción se vuelve invisible –y el gesto fundamental de un análisis dialéctico es precisamente un paso atrás del contenido a la forma, esto es, una suspensión del contenido que vuelve a hacer visible la forma como tal–. La operación ideológica elemental consiste en esta misma “conversión de la forma” por medio de la cual emerge el espacio posible para los sentidos ideológicos.<sup>434</sup>

Si sobre esta consideración básica situamos la multiplicidad de significados de lo político, de inmediato podemos ubicar a este espacio como un lugar vacío o, para decirlo de manera más

<sup>434</sup> Slavoj Žižek, *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión, 1994, tr. Horacio Pons, pp. 164-165.

técnica, como una pantalla fantasmática dispuesta a recibir las más variadas proyecciones. Ahora bien, ¿por qué es precisamente lo político ese espacio vacío de proyección, esa brecha que, a un tiempo, evita el cierre de la totalidad social y permite su ordenación y coherencia? Para responder a esta pregunta crucial es necesario continuar con la sistematización de las tesis principales de Žižek, en cuya dinámica podemos sustentar una visión crítica de lo político y múltiple de la política.

### Significante fálico y cuerpo real

382

—

Quizá convenga referirse, ante todo, a la lógica del significante, propuesta por Lacan y reciclada por nuestro autor. Žižek hace suya la distinción lacaniana entre la hermenéutica y la lógica del significante. Para Lacan un orden simbólico está formado por significantes. Uno de ellos representa el ‘significante amo’, es decir, un significante que se sale de la serie del resto de significantes para que la serie entera tenga sentido. Ese significante amo, en realidad, llena un espacio vacío necesario para que la serie de significantes tenga orden y coherencia, es decir, sean algo significativo en lugar de difuminarse en la nada. Dicho con otras palabras, en una serie de significantes hay uno que representa un espacio vacío porque no responde a las características de los demás; y, sin embargo, precisamente por no responder a ellas, va a servir para que en él se proyecten y reflejen todos los demás significantes. De modo complementario, se produce un fenómeno fundamental, a saber: la coherencia y sentido de los significantes que forman el orden simbólico quedan basados en el significante ausente, con lo cual el análisis queda dirigido hacia las contradicciones inherentes de cualquier orden positivo.

O sea, habitamos en el orden simbólico sólo en la medida en que cada presencia aparece sobre el fondo de su posible ausencia (esto es lo que Lacan señala con su noción de significante fálico como significante de la castración: este significante es el signifi-

cante “puro”, el significante “como tal” en lo que tiene de más elemental, en cuanto su misma presencia representa y evoca la posibilidad de *su propia* ausencia/falta).<sup>435</sup>

Desde esta concepción, Žižek hace una referencia muy precisa a la lógica que Marx despliega en *El Capital* para conceptualizar el dinero respecto de todas las mercancías; en efecto, el dinero es una mercancía como las otras, es una más de la serie, pero su peculiaridad radica en que se sale de la serie para ponerse en un lugar vacío y llenarlo con su papel de espejo frente al cual todas las demás mercancías encontrarán su significado. La clave para entender esta lógica del significante consiste en comprender que el elemento que se sale de la serie y que funcionará como significante amo no tiene otro significado que el de servir de significante universal. En el caso que nos ocupa, el valor de uso del dinero en tanto dinero no es otro que el de servir de valor de cambio: carece de valor de uso propio o su valor de uso, en su futilidad aparente, se levanta como lo más importante para que el valor de cambio funcione y tenga consistencia. De esta manera, lo más absurdo, irracional y fútil (un significante que sólo sirve como significante, un significante sin significado ni significación), se revela como lo más importante para la solidez de un orden simbólico. Pero además de todo, ese significante amo negará lo que la serie de significantes afirman a través de él. Para comprender esto y llevarlo al terreno de la conceptualización de lo político será necesario dar un rodeo por dos vías distintas. La primera de ellas consiste en la lectura que Žižek hace de Marx no sólo en lo referente a la deducción del dinero a partir de la lógica de la mercancía como hemos apuntado brevemente, sino en la penetrante y aguda consideración según la cual la crítica de la economía política va más allá del discurso económico y puede ser entendida como un análisis de los fundamentos y formas de existencia de las relaciones entre seres

<sup>435</sup> Slavoj Žižek, *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia, España, Pre-textos, tr. Antonio Gimeno, 2002, p. 45.



humanos cuyas acciones no responden a una racionalidad pre-fijada por el pensamiento, sino antes bien, a una lógica que los rebasa, los determina y los genera como sujetos. Esta creativa visión de la crítica de la economía política la recupera Žižek de Alfred Sohn Rethel, así que, en nuestro rodeo, es necesario referirse a este modo en que nuestro autor lee a Marx a través de Sohn Rethel. La segunda vía de nuestro breve rodeo, complementaria de la anterior, se refiere a la manera en que Žižek recupera a Hegel.

### ***La abstracción real, o cómo la realidad tiene la estructura de la ficción***

384

El centro de gravedad de la original recuperación de Marx realizada por Žižek es la temática de la *abstracción real*. Según Sohn Rethel, “el tema oculto de *El Capital* y del análisis de las mercancías es, de hecho, la abstracción real. Su interés trasciende el ámbito de la economía; de hecho, concierne más directamente a la herencia filosófica que a la economía política”.<sup>436</sup> ¿Qué significa la *abstracción real*? En una imagen primaria parece que se trata de una expresión absurda: si es una abstracción entonces su lugar es el pensamiento, y si es real ya no es abstracción sino concreción. También se puede objetar que todas las abstracciones son reales, es decir, ninguna de ellas sería irreal, pues todas ellas serían las mediaciones necesarias que el sujeto pone para construir la realidad por la vía del pensamiento. Entonces ¿por qué recurrir a algo absurdo y además darle tanta importancia como para convertirlo en el tema oculto de la crítica de la economía política? En primer lugar, hay que advertir que Sohn-Rethel hace una sutil distinción entre la abstracción pensamiento y la abstracción real. Mientras que la primera brota del propio proceso de pensar,

<sup>436</sup> Alfred Sohn Rethel, *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*, Colombia, Andes / El viejo topo, s/f., p. 28.

la segunda sólo se expresa en el pensamiento, pero no nace de él sino de la interrelación de los sujetos entre sí:

Así como los conceptos de la ciencia natural son abstracciones-pensamiento, el concepto económico de valor es una abstracción real. Sólo existe en el pensamiento humano pero no brota de él. Su naturaleza es más bien social y su origen debe buscarse en la esfera espacio-temporal de las relaciones humanas. No son los hombres quienes producen estas abstracciones, sino sus acciones. “No lo saben, pero lo hacen”.<sup>437</sup>

La abstracción real no es consustancial a la existencia humana; sólo opera en las sociedades basadas en el intercambio mercantil. Para que estas sociedades se reproduzcan de manera cohesionada, para que se genere la *síntesis social* según la expresión del autor, es necesario que los sujetos intercambiantes separen, a través del pensamiento, el valor de uso respecto del valor de cambio, y actúen en función de este último. De este modo, los sujetos actúan por la fuerza impuesta desde la propia lógica de la relación social, independientemente de su conciencia, sus deseos o sus pasiones. La abstracción *valor de cambio* domina sus actos y, al hacerlo, constituye realmente a los propios sujetos.

La abstracción pertenece a la interrelacionalidad de los agentes del intercambio y no a los propios agentes. Es decir, no son los individuos, sino sus actos, los que producen la síntesis social. Y lo hacen de tal modo que, en el mismo momento en que se produce la acción, sus agentes no son conscientes del resultado de la misma.<sup>438</sup>

He ahí el carácter específico de la abstracción real. La materialidad de las cosas, es decir, el valor de uso, pasa a un segundo

<sup>437</sup> *Ibid.*

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 49

plano, subordinado a la lógica de la abstracción efectiva, en la cual el entendimiento humano poco interviene. Sohn-Rethel aclara esto recurriendo a un sencillo ejemplo:

Llévese su perro a la carnicería y compruebe qué es lo que entiende él de los procesos que se llevan a cabo al comprar un pedazo de carne. Es importante, e incluso implica un cierto sentido de la propiedad, el hecho de que esté dispuesto a morder la mano de cualquier extraño que trate de apoderarse de la carne que su amo acaba de comprar y también que se le permita llevar en la boca el paquete de la compra. Pero en cuanto usted le dice: “Espera, que todavía no he pagado”, ahí acaba su capacidad de comprensión. Conoce, por supuesto, los trozos de metal o de papel que usted entrega al pagar y que desprende un olor que le resulta conocido. Pero es incapaz de comprender la función monetaria de estos pedazos de metal o papel. El dinero no tiene nada que ver con nuestro ser natural o físico, sólo es comprensible en el marco de nuestras interrelaciones como seres humanos. Tiene una realidad espacio-temporal, tiene las características de un acontecimiento real que ocurre entre mi persona y la del carnicero y requiere la existencia de un material igualmente real. El significado de una acción como ésta sólo puede registrarla una mente humana como la nuestra, y sin embargo tiene una realidad determinada fuera de ella, una realidad social fuertemente contradictoria con las realidades naturales que le son accesibles a mi perro.<sup>439</sup>

Es importante subrayar que la realidad de la relación social dominada por una abstracción se impone al actuar de los sujetos, sino también que se genera una contradicción entre la forma de la relación y sus contenidos: la abstracción real constituida en plataforma para la acción de los sujetos choca con la materialidad de los contenidos de esa misma abstracción. El valor de uso, directamente vinculado con la reproducción material de la vida humana, queda escindido y subordinado

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 50.

respecto de la abstracción *valor*. Esta contradicción revela la existencia de un elemento extraño, anormal y, estrictamente hablando, perverso, oculto detrás de la racionalidad del intercambio. La ley suprema del intercambio determina trocar valor por valor, equivalente por equivalente. “Sin embargo, considerado desde el punto de vista de la realidad económica, el principio de equivalencia resulta ser una simple forma, una forma en contradicción con sus contenidos, es decir, una especie de fraude, que, sin embargo, y por esa misma razón, resulta indispensable”.<sup>440</sup> Y es que, como mostró el propio Marx de manera prolija, la ley del valor se cimienta en su propio quebrantamiento: no hay fraude; cada quien intercambia valor por valor, equivalente por equivalente; sin embargo, esta reluciente y pública ley tiene un reverso negativo que, además, le sirve de base: la mercancía fuerza de trabajo se intercambia por un equivalente, pero su núcleo generativo, el propio trabajo, carece de valor, es un no-valor, y es lo apropiado sin equivalente. La ley se rompe, pero esta ruptura es la que la sostiene.

Esta argumentación es muy importante para Žižek, pues de ahí desprende un esquema de comprensión de la realidad social que concibe el orden instaurado, el orden simbólico, la serie de significantes, el gran Otro lacaniano, como un orden fundamentado en un elemento particular que es su negación, pero, simultáneamente, su necesario elemento constitutivo. Una de las formas de llamarle a este elemento es ‘síntoma’. En sentido lacaniano, que es el que hace suyo Žižek, el síntoma no es la expresión empírica de una enfermedad, sino un elemento *sine qua non* del propio sujeto. Si se le quita el síntoma, se desvanece el propio sujeto: es una parte negativa pero necesaria de su existencia.

Marx “inventó el síntoma” (Lacan) detectando una fisura, una asimetría, un cierto desequilibrio “patológico” que desmiente el universalismo de los “derechos y deberes” burgueses. Este desequilibrio, lejos de anunciar la “imperfecta realización” de estos principios

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 54.

universales –es decir, una insuficiencia a ser abolida por un progreso ulterior–, funciona como su momento constitutivo: el “síntoma” es, hablando estrictamente, un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género. En este sentido podemos decir que el procedimiento marxiano elemental de “crítica de la ideología” es ya “sintomático”: consiste en detectar un punto de ruptura heterogéneo a un campo ideológico determinado y al mismo tiempo necesario para que ese campo logre su clausura, su forma acabada.<sup>441</sup>

La consecuencia más radical de esto consiste en concebir un orden simbólico determinado, por ejemplo, un orden político, como basado en su propia negación. La excepción de ese orden constituye su fundamento.

388

Este procedimiento implica, así pues, una cierta lógica de la excepción: cada Universal ideológico –por ejemplo, libertad, igualdad– es “falso” en la medida en que incluye necesariamente un caso específico que rompe su unidad, deja al descubierto su falsedad. Libertad, por ejemplo: una noción universal que abarca una serie de especies (libertad de expresión y de prensa, libertad de conciencia, libertad de comercio, libertad política, etc.), pero también, por medio de una necesidad estructural, una libertad específica (la del obrero a vender libremente su propio trabajo en el mercado) que subvierte esta noción universal. Es decir, esta libertad es lo opuesto mismo de la libertad efectiva: al vender su trabajo “libremente”, el obrero pierde su libertad, el contenido real de este acto libre de venta es la esclavitud del obrero al capital. El punto crucial es, por supuesto, que es precisamente esta libertad paradójica, la forma de lo opuesto a ella, la que cierra el círculo de las “libertades burguesas”.<sup>442</sup>

Este mismo razonamiento se puede extender a diversos ámbitos. De hecho, el propio Žižek lo hace para referirse espe-

<sup>441</sup> Žižek, *El sublime objeto...*, p. 47.

<sup>442</sup> *Ibid.*, pp. 47-48.

cíficamente al orden político estatal moderno. Eso lo veremos posteriormente. Ahora conviene referirse, en nuestro advertido rodeo, a la interpretación que de Hegel hace el autor esloveno.

## Hegel y el residuo irreconciliable

En primer término, hay que señalar que Žižek no posee una concepción ordinaria del pensamiento hegeliano. Quizá lo más peculiar y característico de la lectura que de Hegel hace nuestro autor es que la totalidad no queda clausurada conciliando las múltiples contradicciones del desarrollo del espíritu. Para Žižek Hegel aprendió perfectamente la lección del idealismo trascendental kantiano según la cual no hay ninguna realidad anterior a la actividad del sujeto que la constituye; empero, el filósofo alemán no se ancló ahí sino que introdujo en el propio sujeto un principio de negación constitutiva. Si vamos por partes esto se entenderá mejor.

En primer lugar, hay que recordar que Hegel afirma que lo verdadero no sólo es sustancia sino también sujeto. Se trata de una identidad especulativa y no, como pudiera pensarse, de una identidad directa. Como identidad especulativa, la que existe entre la sustancia y el sujeto no es inmediata, sino que se realiza a través del pensamiento. Esto no significa que el sujeto esté presupuesto a la sustancia ni tan sólo que el sujeto ponga a la sustancia como su propia externalización. Si hay identidad entre la sustancia y el sujeto ello quiere decir que para que pueda hablarse de un sujeto tiene que haber un proceso que lo constituya, proceso que es, al mismo tiempo, constitución de la sustancia. Si esto es cierto, no tenemos un Sujeto que constituya a la realidad sino un sujeto escindido representado en múltiples sujetos incluidos en la realidad. De esta manera, la realidad misma aparece escindida constitutivamente.

El logro de Hegel consistió entonces en *combinar*, en términos sin precedentes, *el carácter ontológico constituyente de la activi-*

*dad del Sujeto con el sesgo patológico irreductible de ese mismo Sujeto*: cuando pensamos en estos dos rasgos conjuntamente, concebidos como codependientes, obtenemos el concepto de *un sesgo patológico constitutivo de la realidad en sí* [...] De tal modo tomamos conciencia de que la realidad siempre involucra nuestra mirada, de que esta mirada está incluida en la escena que observamos, de que esta escena ya “nos mira”.<sup>443</sup>

Esto quiere decir que para Žižek el horizonte de interpretación está unido, como con un cordón umbilical, con la propia mirada del sujeto, de tal manera que el horizonte de interpretación es una proyección del sujeto, sí, pero es algo más: ahí, en ese horizonte, en esa escena, en ese cuadro, está la propia mirada del sujeto, y es entonces cuando se invierte la relación: el horizonte mira al sujeto. La realidad, en consecuencia, siempre involucra nuestra mirada. Como nuestra mirada está incluida en la escena, la escena que vemos nos mira. El ojo que ves, decía Machado, no es ojo porque tú lo veas; es ojo porque te ve. “El hecho de que la realidad sólo está allí para el sujeto debe inscribirse en la realidad misma con la forma de una mancha anamórfica: esa representa la mirada del Otro, la mirada como objeto”.<sup>444</sup> Llevado esto a la relación sujeto objeto, podemos decir que el sujeto es el resultado retroactivo que pone sus propias condiciones. Pero si la realidad está constituida subjetivamente del modo descrito, esto conduce a la intersubjetividad como el auténtico proceso humano constitutivo de la realidad desde la cual el sujeto se forma, se ubica y se entiende a sí mismo. Pero lo más importante de este modo de concebir el pensamiento de Hegel es que el orden simbólico, el gran Otro, el orden de significantes, queda escindido respecto de los sujetos quienes sólo alcanzan a ser tales en relación con su ubicación en ese orden. Es la mirada del Otro, el deseo del Otro, lo que constituirá a los sujetos en cuanto tales.

<sup>443</sup> Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto...*, op. cit., pp. 87-88.

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 88.

Hay, por lo tanto, un núcleo que se resiste a la reconciliación completa del Sujeto con su segunda naturaleza [es decir, con la eticidad]: a este meollo Freud le da el nombre de pulsión; Hegel lo llama “negatividad abstracta” (o, en los términos más poéticos del Hegel joven, “noche del mundo”).<sup>445</sup>

Quizá sea conveniente reparar brevemente en la cuestión de la *noche del mundo*, pues esta temática nos aclara más la interpretación que de Hegel hace Žižek. En términos sencillos y prácticos la noche del mundo es una expresión hegeliana de la *Filosofía Real* de Jena que tiene el propósito de señalar las caóticas impresiones de la imaginación antes de que sean atrapadas y ordenadas por el lenguaje. Lo patético de esta expresión es que Hegel expresamente dice que ese caos es el hombre mismo, lo cual le permite a Žižek sostener la existencia de un núcleo inaprensible por el lenguaje e irreconciliable por las formas institucionalizadas de las relaciones sociales, que se mantiene como lo real terrorífico de las pulsiones tanto de vida como de muerte. Dice Hegel en este extraño pasaje:

El hombre es esta noche, esta vacía nada, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, el puro uno mismo, cerrada noche de fantasmagorías; aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca, y se esfuman de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace *terrible*: a uno le cuelga delante la noche del mundo.<sup>446</sup>

Este críptico párrafo de Hegel le resulta crucial a Žižek para argumentar en favor de la lógica del significante cuyos

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>446</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofía real*, Madrid, España, Fondo de Cultura Económica, tr. José María Ripalda, 1984, p. 154.



cimientos radican precisamente en la existencia de una falta, un hueco, un vacío, una hiancia, presente en todo orden simbólico y que será necesaria para que ese orden se sostenga. Ese vacío o hueco será llenado por las ilusiones o fantasías que los sujetos instauran para seguir viviendo de manera más o menos coherente. La existencia de este vacío se concreta en un elemento *incluido afuera*, a un tiempo externo e interno, ‘éxtimo’, decía Lacan, cuya importancia radica en que otorga coherencia al orden simbólico.

Queda constituido así el universal concreto, es decir, un elemento particular que, llenando el lugar vacío, se presenta como encarnación de lo universal, aunque en efecto no sea el universal mismo. Y es que no hay otra manera de constituir el universal, lo cual quiere decir, en principio, que todo orden simbólico halla su consistencia en un particular que llena el vacío que ese mismo orden genera. Este tema también es reconstruido por Žižek a partir de Hegel.

La universalidad concreta hegeliana involucra entonces lo Real de alguna imposibilidad central: la universalidad es concreta, está estructurada como una trama de figuraciones particulares, precisamente porque nunca podrá adquirir una figura adecuada a su concepto. Por ello, como dice Hegel, el género universal es siempre una de sus propias especies: sólo hay universalidad si existe una brecha, un agujero, en medio del contenido particular de esa universalidad, es decir, en la medida en que, entre las especies de un género, haya siempre una especie de faltante, a saber: la especie que encarnaría adecuadamente a ese género.<sup>447</sup>

Esa especie no existe, de tal suerte que nunca puede haber una adecuada encarnación de lo universal en lo particular. Conviene dar un espacio razonable a la propia exposición de Žižek, no sólo por la relevancia de estos pasajes sino por la precisión del argumento:

<sup>447</sup> Žižek, *El espinoso sujeto...*, p. 117.

Al principio tenemos el universal abstracto; no llegamos al particular complementándolo con su contraparte particular, sino aprehendiendo que *el universal es ya en sí mismo particular*: es no “todo”; lo que no puede incluir es el particular mismo, en cuanto el universal es *abstracto*, en cuanto lo obtenemos mediante el proceso de abstraer los rasgos comunes de un conjunto particular de entidades. Por esta razón, la discordia entre el universal y el particular es constitutiva: su encuentro siempre “se frustra”. El impulso del proceso dialéctico consiste precisamente en esta “contradicción” entre el universal y su particular. El particular es siempre insuficiente o excesivo, o ambas cosas, con relación a su universal: es excesivo, puesto que el universal, en cuanto es “abstracto”, no puede incluirlo; insuficiente (y ésta es la contracara de la misma dificultad), porque nunca hay bastante del particular para “llenar” el marco universal. Esta discordia entre el universal y el particular podría “resolverse” si se alcanzara el reposo de un encuentro afortunado en el que la disyunción, la división del género universal en especies particulares, fuera exhaustiva, sin resto; pero esta disyunción/división de un conjunto significativo no es nunca exhaustiva, siempre queda un lugar vacío ocupado por el elemento excedente que es el conjunto mismo en la forma de su opuesto; es decir, como conjunto vacío. En esto difiere la clasificación significativa de la clasificación usual, de sentido común: junto a la especie “normal” siempre encontramos una especie suplementaria que ocupa el lugar del propio género. [...] Es decir que, contrariando la idea usual según la cual la diversidad de contenidos particulares crea división, diferencia específica en el marco neutro del universal, el universal en sí se constituye sustrayendo de un conjunto algún particular designado para encarnar el universal como tal: el universal surge (en términos hegelianos: es puesto como tal, en su ser-para-sí) en el acto de escisión radical entre la riqueza de la diversidad particular y el elemento que, en medio de ella, “da cuerpo” al universal.<sup>448</sup>

<sup>448</sup> Žižek, *Porque no saben...*, pp. 64-65.

La consecuencia más clara de este desarrollo es que el universal sólo se puede constituir cuando un particular se sustrae de la serie de lo que engloba lo universal, con lo cual se genera la brecha irreductible entre lo universal y lo particular. En un orden simbólico, ese vacío es consustancial a su instauración. Ahora bien, ¿cómo llega a encarnarse un universal en un particular? Esto es necesario, pues es parte de la naturaleza del universal. Lo interesante no es tanto que el universal sea en realidad un particular sublimado; lo verdaderamente relevante es la manera en que se produce el proceso de constitución del universal. Se trata de que un particular se sale de la cadena de significantes y se pone como denominador común. Se incluye afuera. De esta manera no sólo se produce un lugar vacío, un lugar de inscripción, sino que también se genera la necesidad de que un particular llene ese lugar vacío, presentándose como la excepción constitutiva.

Otra ruta usada por Žižek para exponer la lógica del significante sobre la base del pensamiento hegeliano es más elemental y se refiere al vínculo entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación, resumidos en la cuestión de la identidad. Para que una totalidad de sentido pueda constituirse (por ejemplo, para que un orden simbólico tenga sentido) es necesario que la onomatopeya dé lugar a la articulación entre sujeto y predicado. Incluso, antes de esto, es necesario que alguien enuncie. Si alguien enuncia, entonces tiene fórmula de identidad: Yo soy Yo. Normalmente, el predicado define, delimita, determina, al sujeto. Entonces, el predicado particulariza. Así, lo particular se constituye en la negación del universal, y esto se expresa en el predicado de la oración. Pero en la fórmula de la identidad, el sujeto mismo está puesto como predicado. Es decir, el universal se revela como particular. Al mismo tiempo, el universal se identifica con el particular y no puede existir más que de este modo. Su existencia es imperfecta: tan sólo existe como particular. Pero entonces, la fórmula de la identidad se trastrueca: Yo (universal) soy Yo (particular), lo cual, de hecho, significa: Yo (universal) soy No-Yo (universal), o

bien que No-Yo (universal) soy Yo (particular). La fórmula de la identidad se revela, simultáneamente como una fórmula de la no identidad, pero, además, a través de ella queda claro que es el predicado el que pone al sujeto. “En el curso del proceso dialéctico, lo que al principio se presuponía como sujeto se transforma retroactivamente en algo puesto por su propio ‘predicado’”.<sup>449</sup> Que el predicado ponga al sujeto significa que el sujeto es el resultado retroactivo de su propia creación, pero además que existe una escisión entre el orden simbólico y el propio sujeto generado.

Por esta brecha existente entre el particular y el universal, y entre el sujeto y el predicado, se introduce la contradicción constitutiva. Esta contradicción tiene su expresión más lacónica en el hecho de que toda afirmación es, el mismo tiempo, una negación. ‘Yo soy honesto’ revela no sólo que todos los demás son deshonestos sino también que Yo en tanto unidad de esa universalidad soy como los demás, es decir, también deshonesto. Esto es así cuando una determinación es llevada al extremo de su propia negación, la cual se convierte en la negación constitutiva del resto del orden simbólico. Y ello significa que en el centro del orden simbólico se encuentra un centro ausente, que es, ni más ni menos, la nada constitutiva, el vacío, el abismo, lo Real lacaniano. Éste es el lugar del no-lugar, el centro ausente: lo que lo llena es un objeto contingente, pero que puede ocupar ese lugar porque sintetiza la negación de lo que afirma.

395

### El significante de la falta en lo político

Una vez que hemos explorado los despliegues argumentativos de Žižek podemos referirnos ahora a sus propias concepciones sobre lo político, la política y lo estatal. En principio, sólo habría que reiterar que en una cadena de significantes hay siempre

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 84.

y necesariamente un lugar vacío, es decir, un significante que no tiene significado, o, para decirlo mejor, cuyo significado es ser sólo un significante. Este lugar se constituye lógicamente. Otra manera de plantearlo es el de la excepción constitutiva: el elemento excepcional es el que funciona como base de la coherencia del orden simbólico. En ciertos juegos hay una regla que socava todas las demás reglas. ¿Por qué existe esa regla rara, esa excepción? Para que el juego entero tenga sentido. Asimismo, en el orden político debe existir un elemento excepcional que, no obstante, sea la base constitutiva de aquel orden. Žižek elabora esta idea con base en la deducción hegeliana de la monarquía hereditaria, que sigue representando para muchos un enigma en la construcción racional del Estado.

396

En general, esta deducción suele ser desdeñada. Se ve en ella la prueba de una concesión de Hegel a las circunstancias históricas preburguesas, cuando no una demostración directa de su conformismo. Causa sorpresa la inconsistencia y la insensatez de Hegel, el filósofo de la Razón absoluta, sosteniendo que la decisión acerca de quién debe ser la cabeza del Estado ha de basarse en el hecho no-racional, biológico, de la ascendencia [...] Lo crucial es precisamente el hecho acentuado por los críticos de Hegel: el abismo que separa al Estado como totalidad racional orgánica, del *factum brutum* “irracional” de la persona que encarna el poder supremo, es decir, por medio de la cual el Estado asume la forma de la subjetividad [...] El monarca funciona como un significante “puro”, un significante-sin-significado; toda su realidad (su autoridad) reside en su nombre, y precisamente por esta razón su realidad física es totalmente arbitraria y puede quedar librada a las contingencias biológicas del linaje. El monarca encarna entonces la función del significante amo en su mayor pureza; es el Uno de la excepción, la protuberancia “irracional” del edificio social, que transforma la masa amorfa del “pueblo” en una totalidad concreta de costumbres.<sup>450</sup>

<sup>450</sup> *Ibid.*, pp. 115-116.

Ahora se puede apreciar con claridad que el orden estatal moderno, a fin de que funcione como totalidad orgánica, debe poseer en su centro o en su cúspide un elemento irracional que se halle *incluido afuera*, es decir, que encarne la negación sintetizada de todos los elementos racionales que lo conforman. Surge de inmediato la cuestión acerca del lugar donde radica este elemento irracional en los Estados que no tienen la forma política de la monarquía hereditaria. Si el monarca fue decapitado y el Estado se revistió de la forma republicana, ¿cuál es la protuberancia irracional que dará consistencia a todo el edificio estatal?; ¿cuál es el significante sin significado, el lugar vacío, el centro ausente de la forma republicana? La respuesta no es sencilla, pero se puede responder a ella en tres niveles todos ellos expuestos o sugeridos por el propio Žižek.

397

El primer nivel está constituido por la concepción del rey como poseedor de dos cuerpos. En efecto, un rey tiene dos cuerpos, uno empírico, finito, sometido irremediabilmente a las leyes de la generación y la corrupción; otro, el de la función simbólica que representa. Sin embargo, lo importante no es tanto la comprensible escisión entre la persona empírica del rey y su función simbólica.

Se trata más bien de que esta función simbólica redoble su cuerpo mismo, introduciendo una división entre el cuerpo visible, material, transitorio, y otro cuerpo sublime, un cuerpo hecho de una materia especial, inmaterial. [...] Lacan propone una lectura similar del conocido diálogo de Hamlet: “El cuerpo está con el rey, pero el rey no está con el cuerpo. El rey es una cosa. —¿Una cosa, mi Señor? —Una Cosa hecha de nada”. La distinción entre el cuerpo y la cosa coincide aquí con la diferencia entre el cuerpo material y el cuerpo sublime: la “cosa” es lo que Lacan llama *objet petit a*, un cuerpo sublime, evasivo, que está “hecho de nada”, un puro semblante sin sustancia.<sup>451</sup>

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 331.

Pero entonces no se trata solamente de que una persona empírica concreta desempeñe un papel determinado en la disposición del orden social y político; el tratamiento de Žižek, inspirado por Lacan, está dirigido a poner énfasis en la sublimación carismática del cuerpo empírico del rey que lo hace efectivamente portador de cualidades superiores. Se trata, entonces, de la confirmación de que el rey efectivamente encarna en su persona empírica la nada del lugar vacío indispensable para que la totalidad orgánica del Estado quede constituida. Por supuesto, este lugar vacío encarnado en una persona empírica genera el efecto de sublimidad de la propia persona del rey, a quien se considera capaz de conocer y resolver todo. Es una necesidad estructural, entonces, vivir con la ilusión de que el poder de fascinación pertenece a la persona específica del rey. Esto sucede con todo objeto (en lenguaje lacaniano: *objet petit a*) que ocupe el lugar vacío del significante sin significado. Si el rey es una cosa hecha de nada el punto nodal se desliza hacia la trama intersubjetiva que hace que una persona determinada sea rey.

398

Los súbditos creen que tratan a una cierta persona como rey porque ya es un rey en sí mismo, pero en realidad esa persona sólo es un rey porque los súbditos la tratan como tal. Desde luego, la inversión básica de Pascal y Marx reside en que ellos no definen el carisma del rey como una propiedad inmediata de la persona-rey, sino como una “determinación refleja” del comportamiento de sus súbditos, o (para emplear la terminología de la teoría del acto de habla) como un efecto performativo del ritual simbólico. Pero lo esencial es que una condición positiva necesaria para que tenga lugar este efecto performativo es que el carisma del rey sea experimentado precisamente como una propiedad inmediata de la persona-rey.<sup>452</sup>

<sup>452</sup> Slavoj Žižek, *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Buenos Aires, Argentina, Paidós, tr. Jorge Piatigorsky, 2000, p. 62.

Resulta claro que la atribución de poderes exorbitantes en manos del rey es una proyección de los súbditos. Esa proyección fantasmática, sin embargo –y en ello hay que ser particularmente insistentes– es necesaria para la consistencia no sólo del orden político estatal, sino para la organicidad de la totalidad social. De este modo, la fantasía forma parte de la realidad.

Podemos ver claramente cómo la fantasía está del lado de la realidad, cómo soporta el “sentido de realidad” del sujeto: cuando el marco fantasmático se desintegra el sujeto sufre una “pérdida de realidad” y comienza a percibir la realidad como un universo “irreal” pesadillesco, sin una base ontológica firme; este universo pesadillesco, no es “una mera fantasía” sino, por el contrario, es lo que queda de la realidad cuando ésta pierde su apoyo en la fantasía.<sup>453</sup>

399

Nuestra pregunta, empero, sigue en pie, pues sólo se ha aclarado la sublimación del cuerpo del rey y su sustento fantasmático. ¿Qué sucede en un orden republicano? La república es, en principio, la forma política alternativa a la monarquía. Se trata, por tanto, de la forma política en la cual no hay rey y las que mandan son las leyes. Sintetizando al máximo diríamos que la república, en cuanto forma de Estado, es el Estado de derecho, el Estado donde quienes mandan son las leyes. El segundo nivel de problematización al que nos hemos plegado, está relacionado con la concepción de Žižek según la cual el imperio de la ley no es más que el crimen universalizado llevado al extremo de su negación.

En el curso del proceso dialéctico, el momento que a primera vista aparecía como límite externo del punto de partida resulta no ser nada más que el extremo de su autorrelación negativa, y la perspicacia de un análisis dialéctico queda demostrada precisamente por su aptitud para reconocer como gesto retórico

<sup>453</sup> Slavoj Žižek, *El acoso de las fantasías*, México, Siglo XXI, tr. Clea Braunstein Saal, 1999, p. 31



supremo la referencia a la Verdad que desprecia altivamente a la retórica, para discernir en el *logos* que trata con condescendencia al “pensamiento mítico” su fundamento mítico oculto, o bien, en cuanto a la relación de la ley con el crimen, para identificar la “ley” como el crimen universalizado. La oposición externa de los crímenes particulares y la ley universal tiene que ser disuelta en el antagonismo “interior” del crimen: lo que llamamos “ley” no es más que el crimen universalizado, es decir que la ley resulta de la relación negativa del crimen consigo mismo.<sup>454</sup>

Esto se manifiesta con mayor claridad si se repara en la violencia que se encuentra en los orígenes históricos de los Estados y, sobre todo, en el carácter definitorio del Estado como organización social caracterizada por el monopolio de la violencia física legítima, de la decisión o del castigo. Pareciera, entonces, que el Estado de derecho, racional y civilizado, es en realidad la encarnación del crimen permitido. Veamos lo mismo desde otro ángulo. Si el Estado es orden jurídico, su sustancia es la ley. Para que un Estado de leyes tenga sentido su acto originario y, en consecuencia, fundacional tiene que ser una situación de no leyes. Una situación donde no hubiera leyes. Pero, entonces, lo que instauro a las leyes es lo contrario a las leyes, es decir, la violencia. Ésta es la traducción política más clara de la excepción constitutiva. El lugar vacío en un Estado de derecho, obviamente, es el lugar de excepción, es decir, el lugar caracterizado por no estar sujeto a las leyes. Ese lugar debe existir y de hecho existe. La forma más característica de este lugar, claro está, es el poder soberano del Estado, cuando es soberano, o bien, la violencia imperial. Entonces, el vacío se llena con un mito, una leyenda, un cuento, un relato, una ficción, una creencia, una fe, una hipótesis de procedimiento, un supuesto.

En conclusión, en una república manda la ley, pero ello queda inscrito en la misma lógica que la monarquía: la ley sería

<sup>454</sup> Žižek, *Porque no saben...*, p. 50.

el ‘objeto pequeño a’ que, a la manera del rey, no sólo encarna la proyección enajenada de los súbditos (ahora ciudadanos) sino que adquiere poderes sublimados destinados a ocupar el lugar vacío, el significante amo. Basta con preguntarse, en un Estado de derecho ¿quién hace verdaderamente la ley? Está lejos de ser una casualidad que Žižek sostenga que el genuino seguidor de Hegel sea Carl Schmitt, pues él, en efecto, como hemos visto, develó el hecho de la soberanía como el poder que tiene aquel que decide en caso de excepción.<sup>455</sup>

Desde este razonamiento se puede sostener la idea de que el discurso republicano y democrático de la vida moderna, que se constituyó en un relato legitimador, pero también en un horizonte de futuro político de los pueblos, queda basado en supuestos del tipo *como si* kantiano. Pero sobre todo su consistencia estaría determinada por su papel de *fantasía* constitutiva, fundamental, de un orden que, de otra forma, carecería de coherencia, de inoperancia, de practicabilidad. Así, nuevamente queda claro que la fantasía es necesaria para sostener un orden jurídico, estatal e imperial, pero además que, todo orden de poder contiene un suplemento obsceno.<sup>456</sup>

Un aspecto importante que se desprende de aquí sería la vinculación entre la fantasía y el lugar del no lugar. El vacío constituyente se llena con objetos que son contenidos contingentes. Pueden ser unos o pueden ser otros. ¿Cómo se demuestra que este contenido es contingente? Por el síntoma, por la presencia de algo irracional en el universo racional. La democracia analizada se revela como oligarquía. La verdad de la democracia está en su suplemento obsceno negado y reprimido, es decir, en la oligarquía o en la autocracia. La tolerancia revela la intolerancia contenida, etcétera.

El tercer nivel que ubicamos en la concepción de Žižek acerca de lo político, la política y el Estado, se centra en su tratamiento explícito y frontal de estos temas. Básicamente, él

<sup>455</sup> Žižek, *El espinoso sujeto*, pp. 127-128.

<sup>456</sup> Vid. Žižek, *El acoso de...*, p. 35.

desarrolla sus propias concepciones en un diálogo con cuatro filósofos políticos contemporáneos que, de diversos modos, comparten la visión general de lo político como el espacio que permite la ordenación del conjunto del orden social. Estos filósofos, quienes se iniciaron como althusserianos, son Étienne Balibar, Ernesto Laclau, Jacques Rancière y Alain Badiou. A decir verdad, Žižek dirige su atención, sobre todo, a las argumentaciones de los dos últimos. Después de la exposición general de sus respectivas contribuciones, Žižek introduce una especie de catalizador lacaniano que le permite tanto señalar los límites de los autores tratados como desarrollar su propia visión que consiste, esencialmente, en descubrir lo político en lo que no aparece explícita y esencialmente como político, es decir, en lo que se presenta como no-político.

402

Para nuestros propósitos basta con una referencia breve y esquemática del tratamiento que hace Žižek respecto de la obra de Badiou. Según la lectura de Žižek, mediante un razonamiento filosófico, Badiou distingue entre saber y verdad para cimentar su idea central del acontecimiento. La multiplicidad sólo puede contar como Uno, es decir, sólo puede devenir orden positivo del ser, *estado de la situación*, cuando ha quedado estructurada por su inscripción simbólica. Ahora bien, desde el punto de vista del estado de la situación, lo múltiple caótico previo a su estructuración simbólica sólo puede aparecer como nada, que sería el nombre del ser antes de su simbolización:

cada estado de cosas involucra por lo menos un elemento excesivo que, aunque pertenece claramente a la situación no es “contado” en ella, propiamente incluido en ella... Por otro lado [...] la agencia que genera el pasaje de la situación a su estado está siempre en exceso respecto a lo que estructura: el poder estatal es necesariamente “excesivo”, nunca representa a la sociedad de modo simple y transparente (el sueño liberal imposible de un Estado

reducido al servicio de la sociedad civil), sino que actúa como una intervención violenta en lo que representa.<sup>457</sup>

Es así que es instaurado el orden positivo del ser correspondiente con el saber. Sin embargo, de tiempo en tiempo, se produce un advenimiento del no-ser: el acontecimiento. “El acontecimiento es la verdad de la situación, hace visible/legible lo que la situación ‘oficial’ tiene que reprimir, pero esa verdad está siempre localizada, es decir que es siempre la verdad de una situación específica”.<sup>458</sup>

En este sentido, un verdadero acontecimiento emergería del vacío de la situación irrumpiendo traumáticamente y quebrantando el orden del ser. El acontecimiento se presenta, entonces, como la verdad del orden del ser porque revela la auténtica base renegada de ese orden, pero también porque muestra la fidelidad a la verdad del acontecimiento por parte de quienes irrumpen en el orden del ser para quebrantarlo. Desde esta base puesta por Badiou la política tendría un doble asentamiento: su primera inscripción radicaría en el orden del ser y correspondería, en consecuencia, al edificio del poder político establecido, que Rancière llamará, el orden de la policía;<sup>459</sup> su segunda inscripción, en cambio, correspondería a la verdad del acontecimiento y su característica central estaría asociada a los momentos de subjetivización en los cuales los excluidos reclaman su derecho a hablar por sí mismos.

403

<sup>457</sup> Žižek, *El espinoso sujeto*, pp. 139-140.

<sup>458</sup> *Ibid.*

<sup>459</sup> “Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de estas legitimaciones. Propongo llamarlo *policía*. [...] Propongo ahora reservar el nombre de política a una actividad bien determinada y antagónica de la primera: la que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte”. Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión, tr. Horacio Pons, 1996, pp. 43 y 45.

Pues bien, el proceder de Žižek consiste en oponer su lectura lacaniana a las tesis de Badiou y Rancière. Con ello, muestra que el orden positivo del ser se basa desde siempre en una renegación de algún *gesto excesivo del amo*, es decir, que un orden establecido se basa en una falta política que queda cubierta con el cariz excepcional que, como hemos visto, caracteriza al poder político. Con esto Žižek sostiene, en primer lugar, que lo político no es un espacio o un subsistema del sistema social. Resumiendo, la posición que va a criticar, Žižek señala:

La “política” es un complejo social separado, un subsistema positivamente determinado de relaciones sociales en interacción con otros subsistemas (la economía, las formas culturales...), y “lo político” es el momento de apertura, de indecibilidad, en el que se cuestiona el principio estructurante de la sociedad, la forma fundamental del pacto social: en síntesis, el momento de crisis global superada por el acto de fundar una “nueva armonía”. De modo que la dimensión política esta doblemente inscrita: es un momento del todo social, uno más entre sus subsistemas, y también el terreno en el que se decide el destino del todo, en el que se diseña y suscribe el nuevo pacto.<sup>460</sup>

En contraste con esta concepción, el autor esloveno arriesga la hipótesis según la cual

la génesis misma de la sociedad es siempre política: un sistema social con existencia positiva no es más que una forma en la cual la negatividad de una decisión radicalmente contingente asume una existencia positiva, determinada [...] En términos más semióticos podríamos decir que la política como subsistema es una metáfora del sujeto político, de lo político como sujeto: el elemento que, dentro del espacio social constituido, ocupa el lugar de lo político como negatividad que lo suspende y lo funda de nuevo. En otras palabras, la “política” como “subsistema”, como una esfera se-

<sup>460</sup> Žižek, *Porque no saben...*, p. 253.

parada de la sociedad, representa dentro de la sociedad su propio fundamento olvidado, su génesis en un acto abismal violento; representa, dentro del espacio social, lo que debe caer fuera para que este espacio se constituya. Aquí podemos reconocer fácilmente la definición lacaniana del significante (lo que “representa al sujeto para otro significante”): la política como subsistema representa lo político (el sujeto) para todos los otros subsistemas sociales. Por esto los sociólogos positivistas intentan desesperadamente convencernos de que la política es sólo un subsistema: es como si el tono desesperado y urgente de este intento de persuasión hicieran eco a un peligro inminente de “explosión” y de que la política vuelva a “serlo todo”, se convierta en “lo político”.<sup>461</sup>

405

La conclusión que de aquí obtenemos es sumamente desconcertante, inquietante, pero singularmente sugerente. La institucionalidad política, posicionada como un espacio o subsistema que se encuentra en la cúspide de lo social, sería la expresión necesaria pero fantasmática, de la negación o desalojo de lo político originario, caracterizado esencialmente por la deliberación y la decisión colectivas acerca de los asuntos públicos, pero también por la mancha oscura de la violencia fundadora de todo orden pacífico. Así, la violencia es el suplemento obsceno pero necesario de todo orden político armónico, pero además el poder político se encuentra en la raíz de las relaciones de violencia que se presentan como no políticas.

La violencia aceptada y la relación directa de subordinación en el ejército, la Iglesia, la familia, y otras formas sociales no-políticas, son en sí mismas la reificación de una cierta lucha y decisión ético-política: el análisis crítico debería discernir los procesos políticos ocultos que sostienen todas esas relaciones no-políticas o prepolíticas. En la sociedad humana, lo político es el principio estructurador

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 254.

englobante, de modo que toda neutralización de algún contenido parcial como no-político es un gesto político por excelencia.<sup>462</sup>

He aquí una visión crítica y radical de la política y lo político, que, en definitiva, subvierte las formas tradicionales de conceptuar estos momentos constitutivos de la organización humana, que revisamos en los capítulos anteriores. La concepción según la cual lo político es el fundamento renegado de toda la organización social estable, armoniosa y pacífica, ensancha la posición de las coordenadas de comprensión de lo político.

406

## Colofón

Este capítulo fue redactado hace más de 15 años en su primera versión. Entre tanto, Slavoj Žižek ha continuado produciendo libros de forma vertiginosa. Además, se ha convertido en una suerte de *rockstar* de la filosofía contemporánea y, en esa tesitura, ha hecho dos películas documentales en las que expone los hitos de su pensamiento tratados con la exhibición de los fragmentos de las películas que suele usar para transmitir conceptos y problemáticas teóricas densas, lacanianas o hegelianas en su mayoría, pero de una forma amena y sencilla. El uso de la cultura de masas y el humor negro le ha resultado tan exitoso que hay un libro de compilación de sus chistes. Por lo demás, ya han sido traducidos al español sus primeros trabajos más filosóficos como *El más sublime de los histéricos* (Paidós, 2013), *El resto indivisible* (Ediciones Godot, 2013) y *Permanencia en lo negativo* (Ediciones Godot, 2016). Amén, en 2012 vio la luz un grueso libro sobre Hegel y Lacan vinculado con el materialismo dialéctico, y sus perennes preocupaciones sobre la política de la Verdad, el acontecimiento, la teología política,

<sup>462</sup> Žižek, *El espinoso sujeto*, p. 207.

la religión y la lógica de la interpasividad.<sup>463</sup> Todos estos temas articulan varios libros específicos como *Visión de paralaje* (Fondo de Cultura Económica, 2006), *La suspensión política de la ética* (Fondo de Cultura Económica, 2005) y *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias* (Pre-Textos, 2006); tales trabajos desarrollan propuestas típicamente filosóficas ya contenidas en el núcleo de su pensamiento reseñado en este capítulo. En otro trabajo,<sup>464</sup> he tratado tales desarrollos, además de tomar en cuenta varios libros de Žižek que asumen los temas más de coyuntura. Asimismo, han sido ya publicados libros de interpretación y crítica de su pensamiento.<sup>465</sup>

Si tomamos en cuenta toda esta inmensa profusión de libros es posible afirmar que el autor esloveno construyó en sus años de formación un núcleo racional y una matriz generativa,<sup>466</sup> muy sólida y compleja, de talante predominantemente hegeliano y posestructuralista —en especial lacaniano—, que le permiten absorber cualquier evento político, ético o estético, y poderlo interpretar aplicando siempre el mismo tipo de razonamiento. Son variaciones en cuanto los contenidos materiales analizados, pero desde la misma matriz filosófica y aplicando el mismo método hegeliano. Por eso es que da la impresión de

407

<sup>463</sup> Slavoj Žižek, *Less than nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London-New York, Verso, 2012. Versión en español *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, España, Akal, 2015.

<sup>464</sup> “Slavoj Žižek: la corrosiva plaga de la crítica”, en Gerardo Ávalos Tenorio (coord.), *Pensamiento político contemporáneo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2014.

<sup>465</sup> En español, los más destacados a mi juicio son los siguientes: Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Madrid, España, Akal, 2015; Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones (comps.), *Slavoj Žižek: Filosofía y crítica de la ideología*, México, Universidad Iberoamericana, 2011; Antonio J. Antón Fernández, *Slavoj Žižek. Una introducción*, Madrid, España, Sequitur, 2012; Yannis Stavrakakis, *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, Buenos Aires, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2010.

<sup>466</sup> Para un tratamiento de estos conceptos en clave marxiana hegeliana vid. Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de El capital*, México, Siglo XXI / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1990.



repetirse una y otra vez, aunque los asuntos a interpretar sean muy diferentes. Prácticamente no hay tema que se le escape a Žižek y sus respuestas son inmediatas, videograbadas y reproducidas en todo el mundo. De este modo, el filósofo esloveno es una presencia permanente y necesaria en la interpretación de nuestro mundo en nuestra época. Sin embargo, sucede con Žižek lo que también acaece con otros autores: no siempre es congruente su núcleo racional y su matriz generativa con las formas concretas y específicas de interpretar las coyunturas concretas variadas y específicas. Por eso, considero que con el autor esloveno se aplica la máxima irrenunciable del pensamiento crítico: con Žižek y contra Žižek.

## Epílogo

Al sostener a la soberanía como principio del Estado, los revolucionarios [franceses de 1789] perpetuaban al ‘príncipe’, es decir, al modelo estatal [...] Al situar a la Nación en primer plano de la escena política los revolucionarios desplazaban al monarca. Pero en esta amplia transformación no se ha buscado sino una cosa: ocupar el lugar del Rey.

G. Mairét

Algunos pensadores encontraron que era útil analíticamente establecer una distinción entre “la política” y “lo político”. En la tradición marxista, por ejemplo, Nicos Poulantzas presenta “la distinción entre la *superestructura jurídico-política del Estado*, lo que puede llamarse *lo político*, y las prácticas políticas de clase –lucha política de clase–, lo que puede llamarse *la política*”.<sup>467</sup> En la misma tradición, Jacques Rancière no hace la distinción entre la política y lo político sino entre la “policía” (entendida como la administración del orden dado) y la “política”, reservado este término para la adecuada designación de la actividad que rompe un orden, ejercida por la parte de los que no tienen parte en ese orden. Aquí la política coincide con la revolución aunque se enuncie de otra manera. No puede dejar de sorprender esta coincidencia de una construcción marxista

<sup>467</sup> Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, México, Siglo XXI, 1984, p. 33.

con la de Hannah Arendt, para quien la política se define en relación con la creación de lo nuevo, propia de la vida activa. Si en estas visiones la política rompería lo político, en otras, como la de Eduardo Grüner, lo político sería el núcleo reprimido de la política, de donde se sigue que si lo reprimido retorna, lo político, con su fundamento trágico también retornaría eventualmente. Por nuestra parte, un primer acercamiento a la cuestión nos ha permitido establecer entre la política y lo político la misma vinculación que existe entre la belleza y lo bello, la justicia y lo justo, y en última instancia, entre el ser y el ser-ahí. Lo político sería la esencia de la política, y por tanto, sólo accesible al pensamiento. Cuando hablamos de lo político nos referimos filosóficamente al ser político con sus fundamentos y determinaciones expresadas en las figuras del monarca, el ciudadano y el excluido. Sobre esta base, la política ha sido entendida como la expresión práctica de la interrelación que forma al ser político.

Acaso fue Carl Schmitt el que construyó con mayor énfasis el marco de referencia básico para una diferenciación más consistente y más cargada de consecuencias entre la política y lo político. Este autor, como hemos revisado, no habla directamente de “la” política sino de “lo político”, lo que alcanza el estatuto de ser político, y al hacerlo, demarca un criterio dinámico para dictaminar el momento en que un conflicto asciende al nivel de ser considerado como político. Es fácil advertir, entonces, que un conflicto exacerbado es lo que constituye al ser político, de donde es legítimo derivar que es la relación conflictiva entre los seres humanos la fuente de donde brota la condición política de la vida social.<sup>468</sup> Esta elaboración permite encontrar lo político en todas las relaciones sociales donde se insinúe un conflicto que pueda convertirse en una conflagración entre grupos considerados como amigos

<sup>468</sup> “Esto significa que aunque la guerra sea otra cosa —e incluso lo contrario— que la política, sin aquélla ésta no hubiera nacido”. Roberto Esposito, *El origen de la política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 47.

o enemigos. Tal agrupamiento exige una decisión suprema y, entonces, al parecer, lo político no sólo sería un criterio de la agudización del conflicto sino que requeriría la referencia a la decisión última, pero sobre todo, al proceso a partir del cual un grupo de individuos coinciden y unifican sus sentimientos, sus opiniones, su forma de ver la vida. El conflicto, no el de una persona con otra, sino aquel que agrupa a los individuos dispuestos a asumir una decisión unificada, requiere de un proceso de unificación axiológica, por lo menos en lo que atañe a lo bueno y lo justo. Pero entonces, lo que es político ya no únicamente se basaría en el conflicto sino en el poder de decisión y en el proceso de arribar a acuerdos. Todas las tradiciones de pensamiento que hacen del conflicto el centro de la política han recaído, por necesidad, en el anverso del conflicto, y con ello han debido constatar una dimensión constitutiva de lo político que es aquella del gobierno basado en la razón tanto de las pasiones como de las familias, las aldeas y los pueblos, ya se agrupen en ciudades, en reinos, en Estados o en imperios.

Conflicto, decisión y acuerdo comprometido implican la existencia de “otro” frente al cual se constituye la unidad política. El espectro del enemigo parece imponerse como la condicionante primaria del ser político. Nuestro estudio nos ha revelado que el enemigo está en casa pues la unificación propia de la comunidad política demanda la instauración de un espacio caracterizado por la excepción. El poder soberano, en efecto, tiene como característica esencial dar las leyes a las que todos han de ajustarse y no quedar sometido en última instancia a ellas. En consecuencia, lo político también comprende un poder fuera del orden al que se debe. Este aspecto revela también que es la violencia estratégica la que configura el sustento oculto de cualquier orden político.

Ahora bien, la comprensión de lo político como fundamento de la política ha implicado realizar una labor de reconstrucción que se remonta a la antigüedad griega. Es que ahí encontramos con nitidez no sólo la génesis de una política basada en la participación de los ciudadanos en los asuntos que pueden ser

determinados de distintos modos y que a todos conciernen, sino, sobre todo, el tránsito de una política guerrera, agonal y timocrática, a una política que, sin negar lo anterior, hace de la palabra su referente primordial. Este tránsito, y su ulterior re-elaboración filosófica por parte de Sócrates, Platón y Aristóteles, se organizó sobre la base de la tragedia.

La tragedia griega clásica es, ante todo, una expresión artística y, en cuanto tal, es un espectáculo público. Posee una forma, un contenido y una historicidad. En conjunto, constituye un espejo a la mano de quienes quieran reflejarse en él. Como hemos seguido a Nietzsche en su interpretación de la tragedia, podemos sostener que el teatro trágico constituye un reducto de experimentación sensible que libera energía pasional y, con ello, permite encubrir con un velo fantástico la cruda realidad de la insoportable vida. La tragedia enseña que el hombre debe aprender a vivir incompleto. La vida en común también está atravesada por esta incompletud. No es difícil alcanzar un orden político signado por la justicia perfecta: es imposible. Eso no significa que no puedan ensayarse soluciones parciales y frágiles que den salida momentánea al conflicto. Hemos entendido a la tragedia como una matriz de donde procede la forma específicamente griega antigua de comprender y practicar la política. El subsuelo del orden de la polis es la violencia, el conflicto, la guerra y la justicia primaria y elemental del talión y también la justicia agonal. Como alternativa de este núcleo de sangre, muerte y destrucción, emerge el procedimiento de la participación pacífica, mediante la palabra, de todos los libres en los asuntos que a todos conciernen porque, pudiendo confectionarse de distintos modos, a todos los afectan en variadas formas. El dispositivo trágico liberaba energías de destrucción; en el ágora, en cambio, se concentraban energías de conservación de la comunidad apelando a la moderación, la prudencia y la conciliación de lo diverso.

Si la política describe una práctica institucionalizada no violenta mediada por el discurso, el espacio de la tragedia, que es del orden de lo terrible, es una exteriorización contro-

lada por medio de lo artístico, de las fuerzas subterráneas y en ocasiones incomprensibles, que simultáneamente amenazan y dan sustento a la polis. La amenazan porque, de desatarse, harían sucumbir la vida en común. Le dan sustento, porque sin esas fuerzas obscuras la polis carecería de contenido y aún de sentido. Si la polis existe es porque ha logrado domeñar la violencia caótica y el conflicto desgarrador. Si la polis existe es porque ha logrado defender frente al otro, el extranjero, un espacio común.

En una comprensión de los fundamentos de la política es indispensable el recurso a la filosofía en su formulación clásica elaborada por Sócrates, Platón y Aristóteles. Los tres pensadores desplazan el núcleo de la política desde su sentido básico asociada con el nombre y la acción estratégica de Pericles, hacia la práctica pedagógica de la virtud. La organización de la polis pasa ahora por la reflexión en común centrada en la idea del bien. Gobernar es una práctica que se distingue claramente del mero mando despótico. La práctica gubernativa reposa en un saber articulado en distintos niveles y dimensiones. El alma es la primera sede de la práctica de gobierno. Lo superior manda sobre lo inferior pero al hacerlo lo conduce sin reprimirlo. Una polis bien organizada se forma con ciudadanos que se gobiernan a sí mismos sabiendo lo bueno, lo bello y lo justo. Lo político, en cuanto esencia de la política, contiene ahora la actividad del pensamiento no en el sentido de *mythos* sino en el de *logos* que indica el camino correcto para la buena organización de la polis. Esta visión de la política ha jugado un papel fundamental en la historia. Hoy en día ha sido cuestionada acremente desde distintas tradiciones, sobre todo, desde el liberalismo pero también por aquellos demócratas radicales anti-esencialistas y antitotalitarios. Sin embargo, estos críticos difícilmente han podido salir del cuadro de coordenadas metafísicas desarrollado por Platón. Cuando por ejemplo escriben un libro en el que difunden el modo en que debe ser entendida y practicada la política actual caen en la cuna del platonismo al ubicar la política como una pedagogía.

Es obvio que el antiesencialismo y la renuncia a la búsqueda de la verdad es no sólo contradictorio e ingenuo sino que se ha ensamblado con el discurso legitimador de las relaciones sociales vigentes. Se ha concluido precipitadamente que la búsqueda de una sociedad menos injusta conduce inevitablemente al mando totalitario: mejor dejar las cosas como están o, cuando mucho, “radicalizar” la democracia. Por nuestra parte, no hemos renunciado a la recuperación de la metafísica platónica y aristotélica como horizonte de comprensión de la política. Consideramos que es lo que nos mantiene con soportes sólidos para la crítica de un orden social antipolítico.

414

Si no leemos el contractualismo como la expresión ideológica, superestructural, del advenimiento del capitalismo, sino como una construcción filosófica compleja que busca fundamentar la existencia del orden político en la razón asociativa de individuos libres e iguales por naturaleza, entonces podemos hallar una sorprendente continuidad entre el saber político clásico y el moderno en sus orígenes. En efecto, la política sigue acusando un fuerte apego a la razón y también un permanente intento de diferenciarse de y sobreponerse a las pasiones naturales. Con los contractualistas la política deviene arte de la asociación racional que encuentra en la pacificación su propósito mejor logrado. Con una mezcla de miedo y de razonamiento, los individuos acuerdan el establecimiento de un lugar de soberanía. Ese lugar es el principio político por antonomasia: ya no importa que lo ocupe un rey o un partido. El lugar está ya confeccionado y está fundado en la exclusión: será por ello, un espacio excepcional que da cuenta de la esencia de la política. Si se entiende esto no será difícil comprender los grandes fenómenos políticos característicos del siglo xx. La Revolución bolchevique y la subsiguiente instauración del poder burocrático y personalizado de Stalin y la Nomenklatura soviética, el ascenso del fascismo en Italia y del nacionalsocialismo en Alemania, fueron intentos trágicos de ocupar el lugar excepcional que articula, a la manera de un principio, la vida política de las comunidades. El mito de la soberanía popular

y el orden democrático y republicano han sido también construcciones espectrales efectivas de colmar el espacio soberano signado por la excepción. Dictar la ley sin estar sujeto a ella es el extracto destilado del poder soberano propio de la política. El orden mundial en cuanto orden político también está regido por esta máxima. Sin embargo, el mundo moderno fue escenario de un desplazamiento en la política.

La política en su sentido clásico comprende todas las prácticas de organización de la vida en común, desde aquellas cuya sede es la casa (οἶκος), hasta las orientadas a la construcción y conservación de los imperios. “En la sociedad humana, lo político es el principio estructurante abarcador”.<sup>469</sup> Gobernar, legislar y castigar la trasgresión a la norma constituyen las acciones más evidentes de la política, pero sus soportes radican en las más elementales formas de relaciones entre los seres humanos. Así, el vínculo hombre/mujer con orientación reproductiva posee coordenadas de regulación concretadas en el cumplimiento de imperativos propios de cada género. La costumbre heredada de un pueblo se impone como fatalidad y ella prescribe el guión que han de obedecer hombres y mujeres en relación. Sin embargo, no todo está predeterminado: existe un espacio de deliberación y de decisión que permite optar por regir esta relación gubernativamente o despóticamente. Sólo en el primer caso hablaríamos de política porque se apela al logos, a la reflexión, a la palabra, al razonamiento.<sup>470</sup> Ello supone, por supuesto, referentes axiológicos supremos acerca de lo bueno, lo bello y lo justo. Se genera, en consecuencia, una tensión o una contradicción entre los valores heredados

<sup>469</sup> Slavoj Žižek, *La suspensión política de la ética*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 192.

<sup>470</sup> “Para simplificar: el poder es la fuerza del logos, de la racionalidad, el peso de los hechos que la razón nos ha hecho reconocer como tales. La autoridad es la fuerza del mythos, de lo que se acepta, de lo que se cree, el peso del ideal que se nos presenta como tal. La sabiduría consiste en saber armonizarlos. La política participa de esta sabiduría”. Raimon Pannikar, *El espíritu de la política. Homo politicus*, Barcelona, Península, 1999, p. 121.



sin cuestionamiento y los generados por el uso del logos. Este hecho explica la diferencia entre la política constituida y la política constituyente, entre la política establecida por los ancestros, y la política que encuentra su fuente en la posibilidad de que las cosas se hagan de una manera diversa a como han sido hechas. El punto clave está, una vez más, en el recurso al logos, el pensamiento y a la palabra, pero sobre todo, en el compromiso de cumplir lo acordado, ajustar las acciones propias a lo obtenido por medio del uso del logos. La continuación natural de este sentido amplio de la política es la relación padres/hijos. Aquí entran en juego las diferencias generacionales y, algo más importante, el proceso pedagógico de formación en la palabra y en los referentes valorativos correspondientes. De nueva cuenta se abre el espacio de lo político cuando esta necesaria actividad pedagógica se orienta por el logos, y entonces se establece una relación gubernativa entre padres e hijos, o simplemente se transmite lo heredado, dando con ello un lugar preponderante al despotismo de la costumbre.

Estas relaciones básicas forman la base de la política pero sólo se concretan en la organización ya no sólo de una casa sino de un conjunto de ellas hasta alcanzar un pueblo. Entonces se forma un espacio político en sentido estricto donde se diseña el gobierno, la legislación y el arte judicial válidos para la comunidad en su conjunto. En este ámbito destaca la conducción de las relaciones con otras comunidades políticas, ya sea en términos de paz o de guerra. Nuevamente nos encontramos con la posibilidad de regir un pueblo por la lógica gubernativa, política por su recurso al logos, o por la dinámica despótica.

La política clásica, entonces, tiene una doble dimensión ética y un sentido estratégico. Tiene un primer componente ético porque hereda prácticas, valores e instituciones que se imponen bajo la lógica de la costumbre. Pero también tiene un sentido ético porque mediante la reflexión se cuestionan aquellas costumbres y se generan principios de acción diferentes a los heredados. Con todo, la política posee también un claro sentido estratégico desplegado exacerbadamente en la guerra.

De este sentido clásico y amplio de la política se transitó a uno delimitado y restringido que ahora hacía referencia únicamente al mando de los Estados. El ámbito delimitado de lo político apareció así como un resultado de la expansión de las actividades relativas a la producción material. El intercambio mercantil, en cuya base se encontraba la expansión colonial, fue la vía de transformación del ámbito de lo político. El signo más característico de esta transformación fue la despolitización de las actividades de producción, distribución y consumo de los objetos satisfactores de necesidades. Devenidos mercancías, estos bienes tenían un precio escindido de sus cualidades materiales. Se escinde así la vida de los seres humanos entre una dimensión material, que atañe a la reproducción de la vida biológica, y un espacio semiótico, que no obstante tener su base en el lenguaje, halla su desarrollo más álgido en el dinero como representación universal de los bienes materiales. Esta separación modifica sustancialmente la vida de los seres humanos. Sus relaciones estarán siempre mediadas por el orden simbólico ya no sólo del lenguaje sino del dinero que desarrolla sus propios signos, jerarquías y poderes. Los hombres ya no se podrán vincular de manera franca y directa sino que tendrán que pasar por el lenguaje del dinero que es el que verdaderamente posee significados. Hay quienes hablan sin ser escuchados porque carecen del lenguaje del dinero. Sus enunciados y sus existencias y sus historias pasan desapercibidas y no alcanzan lugar en el orden simbólico. Esta separación entre lo material y lo simbólico dinerario determinó la configuración de esferas distintas dispuestas a la manera de campos de acción autónomos los unos de los otros. Lo económico y lo político se separaron. Hubo quienes, como Hannah Arendt, vieron emerger una nueva esfera, la de lo social, como un ámbito distinto de la política. Visto todo este complejo proceso desde la reconstrucción crítica que hemos intentado hacer, se puede alegar que la propia escisión entre “economía” y “política”, o entre “sociedad civil” y “Estado”, es una forma

de manifestación histórica de lo político.<sup>471</sup> Dicho de modo lapidario: la economía y la sociedad civil son formas de la política: oligárquica la primera y democrática la segunda, pero en modo alguno son “apolíticas”, aunque así sean presentadas.

En estas condiciones, es legítimo preguntarnos ahora ¿qué fuerza es la determinante en la política contemporánea? ¿Quiénes dictan los imperativos hipotéticos y categóricos en nuestra época y, con ello, deciden cómo ha de vivir, cómo ha de sentir y cómo ha de pensar el sujeto? Si existe alguien que controla la producción, distribución y consumo, además del saber científico y tecnológico con el que se produce, distribuye y consume, entonces estamos ante una relación de mando calificada apropiadamente como despótica o tiránica. Despotismo fue el nombre que los europeos dieron a las monarquías extranjeras, fincadas en las costumbres propias de pueblos insuficientemente civilizados. Es, sin duda, un calificativo etnocéntrico con el que se trataba de describir la forma en que se organizaban las sociedades fuera de Europa. El rasgo más característico del despotismo, en esta visión, consiste en que los gobernados no participan en la determinación de su vida en común y lo que sería su vida privada está también bajo el mando del déspota. La voluntad de los subalternos no sólo no cuenta sino que el deseo del déspota deviene voluntad del subordinado.

Pues bien, cuando revisamos la magnitud y naturaleza de las empresas multinacionales pensamos inevitablemente en que el despotismo ha desplazado a la política, o bien que la determinación de la política vinculada con la guerra y la violencia desbordada ha quedado fijada en el orden simbólico dinerario. Así, las grandes empresas globales determinan la vida de todos en todos los niveles. Son familiares y cotidianos los nombres de Exxon Mobil, Shell, General Motors, Chrysler, Toyota, Ford,

<sup>471</sup> Un desarrollo más amplio y referido históricamente de esta tesis se encuentra en Gerardo Ávalos Tenorio y Joachim Hirsch, *La política del capital*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2008.

General Electric, Chevron, Wal Mart, Carrefour, Home Depot, Nestle, Citigroup, IBM, Siemens, Hitachi, Hewlet Packard, Sony, Pfizer, Glaxo, SmithKline, Bayer, La Roche, Novartis, AstraZeneca, PepsiCo, Coca Cola. Más recientemente, a esta lista ya clásica se han agregado Microsoft, Amazon, Apple, Facebook y Google. “Ahí están los tiranosaurios del mercado global, condicionando desde quién y dónde produce, hasta lo que llega al consumidor, con qué calidad y precio, pasando por los procesadores y distribuidores”.<sup>472</sup> No se trata solamente de “poder económico”. Si pensamos en el consumo más cotidiano y elemental es obvio que estamos ante un poder que determina los principios de lo bueno, lo bello y lo justo, y por ello, debemos considerar la matriz política de todo el proceso de apariencia meramente económica. La política de la participación reflexiva de los gobernados en los asuntos de su vida en común y en la determinación de las grandes directrices en las que se mueve la vida privada y la vida íntima de los sujetos ha quedado superada por la política faraónica revestida de individualismo posesivo. De aquí que la política institucional y puesta como tal se hunda cada vez más en la impotencia, salvo la que practican algunos países que siguen siendo Estados nacionales soberanos con sentido imperial, con Estados Unidos a la cabeza. Este fenómeno ha hecho que muchos autores se hayan dejado llevar por la ilusión de que la política está llegando a su fin.<sup>473</sup> No es así. Este libro ha sido una modesta contribución a la urgente recuperación de la política clásica.

<sup>472</sup> Silvia Ribeiro, “Los dueños del planeta: corporaciones 2005”, *La Jornada*, 31 de diciembre de 2005.

<sup>473</sup> Esta cuestión la he desarrollado en el ensayo “El ocaso de la política”, en: Joel Flores Rentería y Francisco Piñón Gaytán (coords.), *Idea humanística y modernidad. La crisis de la racionalidad occidental*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2005.

## Bibliografía

- AA.VV., *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Edición de Gabriel Amengual Coll, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- AA.VV., *Los sofistas y Sócrates*, México, UAM-Iztapalapa, 1991.
- AA.VV., *Los presocráticos*, 7ª reimpr., México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- AA. VV., *Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 2002.
- ADOMEIT, Klaus, y Cristina Hermida del Llano, *Filosofía del derecho y del Estado. De Sócrates a Séneca*, Madrid, Trotta, 1999.
- AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia, Pre-Textos, 1998.
- , *Estado de excepción. Homo Sacer II. 1*, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- ANTÓN FERNÁNDEZ, Antonio J., *Slavoj Žižek. Una introducción*, Madrid, Sequitur, 2012.
- APEL, Karl-Otto, *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986.
- ARAMAYO, Roberto R., *Immanuel Kant*, Madrid, EDAF, 2001.
- ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974.
- , *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- , *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- , *De la historia a la acción*, Colecc. Pensamiento contemporáneo 38, Barcelona, Paidós, 1995.
- , *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996.

- \_\_\_\_\_, *¿Qué es la política?*, colecc. Pensamiento contemporáneo 49, Barcelona, Paidós, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.
- \_\_\_\_\_, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001.
- ARISTÓTELES, *Ética nicómaquea. Ética eudemia*, Madrid, Gredos, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 3ª reimpr., 1994.
- \_\_\_\_\_, *Poética*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- ARMENGOL, Rogeli, *El pensamiento de Sócrates y el psicoanálisis de Freud*, Barcelona, Paidós, 1994.
- ÁVALOS TENORIO, Gerardo, *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*, 2ª ed., México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2001.
- \_\_\_\_\_, (Coord.), *Redefinir lo político*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2002.
- \_\_\_\_\_, “Slavoj Žižek: la corrosiva plaga de la crítica”, en Gerardo Ávalos Tenorio (coord.), *Pensamiento político contemporáneo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Ética y política para tiempos violentos*, México, MC Editores/ Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco / Cámara de Diputados LXIII Legislatura – CESOP / Gobierno de Michoacán, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Hegel actual. La paciencia de lo negativo*, México, Gedisa / Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2018.
- ÁVALOS TENORIO, Gerardo, y María Dolores París Pombo, *Política y Estado en el pensamiento moderno*, 2ª ed., México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2001.

- BALIBAR, Étienne, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- , *La igualibertad*, Barcelona, Herder, 2017.
- BAUDRILLARD, Jean, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- BERLIN, Isaiah, “Dos conceptos de la libertad”, en Anthony Quinton (comp.), *Filosofía política*, Colecc. Breviarios 239, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- BERNSTEIN, Richard J., *Perfiles filosóficos*, México, Siglo XXI, 1991.
- BILBENY, Bilbeny, *El protocolo socrático del liberalismo político*, Madrid, Tecnos, 1999.
- BIRULÉS, Fina (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- BLACK, Antony, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- BOBBIO, Norberto, *Studi hegeliani*, Torino, Giulio Einaudi, 1981.
- , “Política”, en *Id.*, *Estudios de historia de la filosofía*, Madrid, Debate, 1985.
- , “Kant y las dos libertades”, en *Id.*, *Estudios de historia de la filosofía*, Madrid, Debate, 1985.
- , *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- , *Thomas Hobbes*, España, Paradigma, 1991.
- , *Derecha e izquierda*, traducción de Alessandra Picone, Madrid, Taurus, 1995.
- , “La política”, en *Norberto Bobbio: el filósofo y la política (Antología)*, estudio preliminar y compilación de José Fernández Santillán, trs. José Fernández Santillán y Ariella Aureli, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- , “La metafísica de las costumbres de Kant”.
- BOBBIO, Norberto, y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y*

*el modelo hegeliano marxiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

BOËTIE, Etienne de la, *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, Colecc. Clásicos del Pensamiento 19, Madrid, Tecnos, 1986.

BOURDIEU, Pierre, *Sobre el Estado*, Barcelona, Anagrama, 2012.

BRANDT, Reinhard, *Immanuel Kant. Política, Derecho y Antropología*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa / Plaza y Valdés, 2001.

BUCHHEIM, Hans, *Política y poder*, Buenos Aires, Alfa, 1985.

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, *La vida es sueño*, Barcelona, RBA Editores, 1994.

CALVO MARTÍNEZ, Tomás, “Introducción”, en Aristóteles, *Acerca del Alma*, 3a. reimpr., Madrid, Gredos, 1994.

CASSIRER, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

CASTORIADIS, Cornelius, *Sobre El Político de Platón*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

CASTRO MERRIFIELD, Francisco y Pablo Lazo Briones (comps.), *Slavoj Žižek: Filosofía y crítica de la ideología*, México, Universidad Iberoamericana, 2011.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Madrid, Akal, 2015.

CERRONI, Umberto, *Política. Método, teorías, procesos, sujetos, instituciones y categorías*, México, Siglo XXI, traducción de Alejandro Reza, 1992.

CHRISTOPHER, Philippe, *Seis preguntas de Sócrates*, Taurus, España, 2004.

CLAUSEWITZ, Karl von, *De la guerra*, tomo I, 3a ed., México, Diógenes, 1983.

CÓRDOVA, Arnaldo, *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, México, Grijalbo, 1976.

CUARTANGO, Román, *El poder del espíritu. Hegel y el êthos político*, España, Abada, 2016.



- D'HONDT, Jacques, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Argentina, Amorrortu, 1971.
- DAL LAGO, Alessandro, "El sentido de las palabras", en Martha Rivero (comp.) y Sara Gordon (ed.), *Pensar la política*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- DE ZAN, Julio, *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.
- DELEUZE, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 1997.
- , *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001.
- DESCARTES, René, *Discurso del método*, 14ª reimpr., El libro de bolsillo 736, Madrid, Alianza, 1991.
- DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA, 21a ed., Madrid, Espasa Calpe, 1992.
- DOMENACH, Jean-Marie, *El retorno de lo trágico*, Barcelona, Península, 1969.
- DRI, Rubén, *Intersubjetividad y reino de la verdad. Aproximaciones a la nueva racionalidad*, Buenos Aires, Biblos, 1996.
- , *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*, Buenos Aires, Biblos, 2009.
- DUQUE, Félix (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2010.
- DÜRING, Ingemar, *Aristóteles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- DUSSEL, Enrique, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Mendoza, Ser y Tiempo, 1973.
- , *Filosofía ética latinoamericana. Presupuestos de una Filosofía de la Liberación*, México, Edicol, 1977.
- , *Filosofía Ética Latinoamericana IV. La política latinoamericana (Antropológica III)*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1979.
- , *Filosofía de la producción*, Bogotá, Nueva América, 1984.
- , *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985.

- \_\_\_\_\_, *Filosofía de la liberación*, 4ª ed., México, Asociación de Filosofía de la Liberación, 1989.
- \_\_\_\_\_, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de El capital*, México, Siglo XXI / Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 1990.
- \_\_\_\_\_, *1492: El encubrimiento del otro (Hacia el origen del "mito de la modernidad")*, La Paz, Plural, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, México, Universidad de Guadalajara, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, México, Trotta / Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa / Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, "La muerte de Dios y la modernidad como decadencia", en Herbert Frey (ed.), *La muerte de Dios y el fin de la metafísica*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- \_\_\_\_\_, *El discurso crítico de Marx*, México, Fondo de Cultura Económica / Itaca, 2017.
- ESPOSITO, Roberto, *El origen de la política*, Barcelona, Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- ESQUILO, *Tragedias Completas*, México, Rei, 1994.
- EURÍPIDES, *Tragedias*, I, Madrid, Cátedra, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Tragedias*, II, Madrid, Cátedra, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Tragedias*, III, Madrid, Cátedra, 2000.
- FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José, *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Filosofía política de la democracia*, México, Fontamara, 1994.
- FICHTE, Johann Gottlieb, *Para una filosofía de la intersubjetividad. Parágrafos 5 y 6 de la Fundamentación del Derecho*

- Natural según Principios de la Doctrina de la Ciencia*, Madrid, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, 1993.
- FLORES RENTERÍA, Joel, “Edipo: mito fundacional de los Estados imperiales”, en *Política y Cultura*, núm. 4, 1995.
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1989.
- , *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1991.
- , *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Colecc. Pensamiento Contemporáneo 7, Barcelona, Paidós, 1991.
- FRANKFORT, Henri, *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1981.
- FREUD, Sigmund, *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996.
- GARCÍA GUAL, Carlos, *Los siete sabios (y tres más)*, 1a. reimpr., Madrid, Alianza, 1996.
- GARCÍA MORENTE, Manuel, *La filosofía de Kant*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986.
- GARCÍA PASTOR, Román, y José L. Villacañas Berlanga, “Hamlet y Hobbes. Carl Schmitt sobre Mito y Modernidad Política”, en Carl Schmitt, *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, Murcia, Universidad de Murcia, 1993.
- GARCÍA VALDÉS, Manuela, “Introducción”, en Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Madrid, Gredos, 1984.
- GARMENDIA DE CAMUSSO, Guillermina, y Nelly Schnaith, *Thomas Hobbes y los orígenes del Estado burgués*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- GILLY, Adolfo, *El siglo del relámpago. Siete ensayos sobre el siglo XX*, México, La Jornada / Ítaca, 2002.
- GOLDMANN, Lucien, *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

- GONZÁLEZ GALLEGO, Agustín, *Hobbes o la racionalización del poder*, Barcelona, España, Universidad de Barcelona, 1981.
- GOUX, Jean-Joseph, *Edipo filósofo*, Buenos Aires, Biblos, 1999.
- GRAMSCI, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, tomo 5, México, Era / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, traducción de Ana María Palos, 1999.
- GRÜNER, Eduardo, “El Estado: pasión de multitudes. Spinoza versus Hobbes, entre Hamlet y Edipo”, en Atilio A. Boron (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, 3a ed., Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003.
- GRÜNER, Eduardo, *La Cosa política o el acecho de lo Real*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, T. I, Madrid, Taurus, 1987.
- , *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.
- , “Derecho y moral. Dos lecciones”, en David Sobrevilla (comp.) *El derecho, la política y la ética*, México, Siglo XXI / Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- HARTNACK, Justus, *La teoría del conocimiento de Kant*, Madrid, Cátedra, 1988.
- HAYM, Rudolf, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie*, Alemania, Darmstadt, 1827.
- HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Barcelona, EDHASA, 1988 [*Grundrlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Suhrkamp, 1970].
- , *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*, Madrid, Aguilar, 1979.
- , *Historia de Jesús*, 2a ed., Madrid, Taurus, 1981.
- , *El sistema de la eticidad*, Madrid, Editora Nacional, 1982.

- \_\_\_\_\_, *Filosofía real*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Escritos de juventud*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 3 tomos, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987 [*Phänomenologie des Geistes, Werke* 3, Alemania: Suhrkamp, 1986].
- \_\_\_\_\_, *Dos escritos políticos*. México, Universidad Autónoma de Puebla, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 4a reimpr., Madrid, Alianza, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid, Tecnos, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Ciencia de la lógica*, 2 tomos, 6ª ed., Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Fe y saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- HENRICH, Dieter, *Hegel en su contexto*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1990.
- HERRERO LÓPEZ, Montserrat, *El nomos y lo político: La filosofía política de Carl Schmitt*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1997.
- HIDALGO DE LA VEGA, María José, *El intelectual, la realeza y el poder político en el imperio romano*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995.
- HINKELAMMERT, Franz, *Crítica a la razón utópica*, 2a ed., San José de Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1990.
- HOBBS, Thomas, *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.

- \_\_\_\_\_, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Behemoth. El largo parlamento*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, Colecc. Clásicos del Pensamiento, Madrid, Tecnos, 1992.
- \_\_\_\_\_, *El ciudadano*, Madrid, Debate, 1993.
- HÖFFE, Otfried, *Immanuel Kant*, Barcelona, Herder, 1986.
- HUSSEY, Edward, "La época de los sofistas", en AA. VV., *Los sofistas y Sócrates*, México, UAM-Iztapalapa, 1991.
- HYPPOLITE, Jean, *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1987.
- IRIARTE, Ana, *Democracia y tragedia. La era de Pericles*, Madrid, Akal, 1996.
- JAEGER, Werner, *Paidea*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- JOLY, Maurice, *Diálogo el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, México, Colofón / Muchnik, 1989.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, 2 vols., Barcelona, Orbis, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Teoría y práctica*, Colecc. Clásicos del Pensamiento, Madrid, Tecnos, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Colecc. Clásicos del Pensamiento, Madrid, Tecnos, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Lecciones de ética*, Madrid, Crítica, 1988.
- \_\_\_\_\_, *La Metafísica de las Costumbres*, Colecc. Clásicos del Pensamiento, Madrid, Tecnos, 1989.
- \_\_\_\_\_, *La paz perpetua*, Colecc. Clásicos del Pensamiento, Madrid, Tecnos, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1990.

- \_\_\_\_\_, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Colección Sepan Cuántos, México, Porrúa, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Antología*, Barcelona, Península, 1991.
- KANTOROWICZ, Ernst H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.
- KAUFMANN, Walter, *Tragedia y filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1978.
- KERSTING, Wolfgang, *Filosofía política del contractualismo moderno*, México, Plaza y Valdés / Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 2001.
- KIRK, G. S., J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1987.
- KLIEMT, Hartmut, *Filosofía del Estado y criterios de legitimidad*, Colección Estudios Alemanes, Barcelona, Alfa, 1984.
- KOLAKOWSKY, Leszek, *La modernidad siempre a prueba*, México, Vuelta, 1990.
- KRÄMER, Hans, *Platón y los fundamentos de la Metafísica*, Caracas, Monte Ávila, 1996.
- KURNITZKY, Horst, *Edipo. Un héroe del mundo occidental*, México, Siglo XXI, 1992.
- LACAN, Jacques, *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 1994.
- \_\_\_\_\_, *El Seminario 7. La ética del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1992.
- LE GAUFÉY, Guy, *Anatomía de la tercera persona*, México, Epee, 2000.
- LEFORT, Claude, *Ensayos sobre lo político*, México, Universidad de Guadalajara, 1991.
- LESKY, Albin, *La tragedia griega*, Barcelona, Labor, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1987.
- LLEDÓ ÍÑIGO, Emilio, *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, 2ª ed., Madrid, Taurus, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Memoria de la ética, Una reflexión sobre los orígenes de la "theoría" moral en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1994.
- LLINARES, Joan B., "¿Son verdaderos 'sujetos' los seres humanos de la Grecia arcaica? Notas en torno a la interpretación

- de la antropología homérica”, en Vicente Sanfélix Vidarte (ed.), *Las identidades del sujeto*, Valencia, Pre-Textos, 1997.
- LURI MEDRANO, Giorgio, *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*, Madrid, Trotta, 1998.
- LYOTARD, Jean-Francois, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Colecc. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo 18, Barcelona, Planeta Agostini, 1993.
- MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella, 1979.
- \_\_\_\_\_, *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza, 1987.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 1987.
- \_\_\_\_\_, *La Mandrágora*, México, Rei, 1988.
- \_\_\_\_\_, *El príncipe*, México, Alianza, 1989.
- MARCOS, Patricio, *Lecciones de política*, México, Nueva Imagen, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Psicoanálisis antiguo y moderno*, México, Siglo XXI, 1993.
- \_\_\_\_\_, *¿Qué es la democracia?*, México, Publicaciones Cruz, 1997.
- MARINOF, Lou, *Más Platón y menos Prozak*, Barcelona, Ediciones B, 2002.
- MARX, Karl, *Die Frühschriften*, Stuttgart, Alfred Corner Verlag, 1953.
- \_\_\_\_\_, *El Capital. Crítica de la economía política*, 3 tomos, 8 vols. México, Siglo XXI, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Werke*, Band 42, Alemania, Dietz Verlag, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 3 tomos, México, Siglo XXI, 1987.
- MARX, Karl, y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, 2 tomos, Moscú, Progreso, 1977.
- MATTEUCI, Nicola, *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1982.



- MEINECKE, Friedrich, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- MILL, John Stuart, *Sobre la libertad*, traducción de Pablo de Azcárate, México, Alianza, 1989.
- MIRANDA, José Porfirio, *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*, México, Premia, 1983.
- , *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 1989.
- MONDOLFO, Rodolfo, *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, Buenos Aires, EUDEBA, 1997.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Colecc. Clásicos del Pensamiento, Madrid, Tecnos, 1987.
- MORENO SARDA, Amparo, *La otra “política” de Aristóteles. Cultura de Masas y divulgación del Arquetipo Viril*, Barcelona, Icaria, 1988.
- MUGUERZA, Javier, y Roberto Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Madrid, Tecnos, 1989.
- MURALT, André de, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Madrid, Istmo, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, Barcelona, Planeta Agostini, 1992.
- , *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, México, Alianza, 1995.
- , *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza, 1996.
- NOLTE, Ernst, *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, Alianza, 1995.
- OAKESHOTT, Michael, *La política de la fe y la política del escepticismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

- PANIKKAR, Raimon, *El espíritu de la política. Homo politicus*, Barcelona, Península, 1999.
- PÉREZ CORTÉS, Sergio, y Jorge Rendón Alarcón, *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la Filosofía Política de G. W. F. Hegel*, México, Gedisa / Universidad Autónoma Metropolitana, 2014.
- PÉREZ CORTÉS, Sergio, *La política del concepto*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 1989.
- PHILLIPS, Christopher, *Seis preguntas de Sócrates*, Madrid, Taurus, 2004.
- PINKARD, Terry, *Hegel. Una biografía*, Madrid, Acento, 2001.
- PIÑÓN GAYTÁN, Francisco, *Filosofía y fenomenología del poder*. México, Plaza y Valdés / Universidad Autónoma Metropolitana, 2003.
- PLATÓN, *La República*, Colección Nuestros Clásicos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.
- \_\_\_\_\_, *Fedón*, traducción de Patricio Azcárate, Madrid, EDAF, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Teeteto*, edición, prólogo, traducción y notas de Manuel Balasch, Barcelona, Anthropos / Ministerio de Educación y Cultura, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Las leyes*, 5a ed., México, Porrúa, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Gorgias, Diálogos II*, traducción de J. Calonge, Madrid, Gredos, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Menón, Diálogos II*, traducción de F. J. Olivieri, Madrid, Gredos, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Protágoras*, Colecc. Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, traducción de Ute Schmidt Osmanczik, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- \_\_\_\_\_, *El Político*, colecc. Clásicos Políticos, traducción de Antonio González Laso, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Fedro*, en *Diálogos III*, traducción de Emilio Lledó Íñingo, Madrid, Gredos, 2000.
- POLIBIO, *Historias*, Libros V-XV, Madrid, Gredos, 1996.

- POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1989.
- POULANTZAS, Nicos, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, México, Siglo XXI, 1984.
- RANCIÈRE, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- REALE, Giovanni, *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*, Barcelona, Herder, 1996.
- , *Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001.
- RIEDEL, Manfred, *Metafísica y metapolítica II*, Colección Estudios Alemanes, Buenos Aires, Alfa, 1977.
- , “El concepto de la ‘sociedad civil’ en Hegel y el problema de su origen histórico”, en AA. VV., *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, edición de Gabriel Amengual Coll, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- RIOBÓ GONZÁLEZ, Manuel, *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, Barcelona, Herder, 1988.
- RIPALDA, José María, *Los límites de la dialéctica*, Madrid, Trotta, 2005.
- RIVADEO, Ana María, *Epistemología y política en Kant*, México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- RIVERO WEBER, Paulina, *Nietzsche. Verdad e ilusión. Sobre el concepto de verdad en el joven Nietzsche*, Facultad de Filosofía y Letras Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- ROCCO, Christopher, *Tragedia e ilustración. El pensamiento político ateniense y los dilemas de la modernidad*, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1996.
- RODILLA, Miguel Ángel, “Estudio introductorio”, en Thomas Hobbes, *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, Madrid, Tecnos, 1992.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza Universidad, 1985.

- \_\_\_\_\_, *Historia de la democracia. De Solón a nuestros días*, Barcelona, Temas de hoy, 1997.
- ROMERO, José Luis, *Maquiavelo historiador*, 3ª ed., México, Siglo XXI, 1986.
- ROMILLY, Jacquelline de, *Alcibíades o los peligros de la ambición*, Barcelona, Seix Barral, 1996.
- \_\_\_\_\_, *¿Por qué Grecia?*, Madrid, Debate, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Barcelona, Seix Barral, 1997.
- \_\_\_\_\_, *La ley en la Grecia clásica*, Buenos Aires, Biblos, 2004.
- ROUDINESCO, Elisabeth, *La familia en desorden*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social o Principios de Derecho político*, Madrid, Tecnos, Colecc. Clásicos del Pensamiento, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 1989.
- RUBIO CARRACEDO, José, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- SALECL, Renata, *(Per)versiones de amor y de odio*, México, Siglo XXI, 2002.
- SANTILLANA ANDRACA, Arturo, *Kant y el contractualismo*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- SARTORI, Giovanni, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, traducción de Marcos Lara, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Homo Videns. La sociedad teledirigida*, México, Taurus, 1999.
- SAVATER, Fernando, *Nietzsche*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- SCHMITT, Carl, *Legalidad y legitimidad*, Madrid, Aguilar, 1971.

- \_\_\_\_\_, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del 'Jus publicum europaeum'*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.
- \_\_\_\_\_, *El concepto de lo político*, México, Folios, 1985.
- \_\_\_\_\_, *La dictadura*, Madrid, Alianza, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1990.
- \_\_\_\_\_, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, selección de Héctor Orestes Aguilar, traducción de Angelika Scherp, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- SCHULTZ, Uwe, *Kant*, Barcelona, Labor, 1971.
- SERRANO GÓMEZ, Enrique, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*. México, Grupo Editorial Interlínea, 2003.
- SIMON, Josef, *El problema del lenguaje en Hegel*, Madrid, Taurus, 1982.
- SKINNER, Quentin, *El nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Gorla, 2012.
- SÓFOCLES, *Tragedias*, traducción de Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 1986.
- SOHN-RETHEL, Alfred, *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*, Barcelona, El viejo topo, 1979.
- SPINOZA, Baruch, *Tratado teológico-político*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- \_\_\_\_\_, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986.
- STAVRAKAKIS, Yannis, *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

- STEIN, Conrad, *La muerte de Edipo*, Argentina, Nueva Visión, 1978.
- STEINER, George, *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- STEWART, Jon (Ed.), *The Hegel Myths and Legends*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1996.
- , *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel. Una interpretación sistemática*, México, Universidad Iberoamericana, 2014.
- TRÍAS, Eugenio, *El lenguaje del perdón*, Barcelona, Anagrama, 1981.
- TROTSKY, León, *La revolución permanente*, México, Juan Pablos.
- TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Alianza, 1989.
- ULLMANN, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1997.
- VATIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*, Colecc. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo 65, Barcelona, Planeta Agostini, 1994.
- VERNANT, Jean-Pierre, y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, vol. I., Barcelona, Paidós, 2002.
- VIEWEG, Klaus, *La idea de libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa / Centro de Estudios Filosóficos, 2009.
- VIROLI, Maurizio, *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, Madrid, Akal, 2009.
- WAAL, Frans de, *La política de los chimpancés, El poder y el sexo entre los simios*, Madrid, Alianza, 1993.
- WATZLAWICK, Paul, *¿Es real la realidad? Confusión, desinformación, comunicación*, Barcelona, Herder, 2003.
- WEBER, Max, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1981.
- , *Economía y Sociedad*, 7ª reimpr., traducción de José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Imaz,

- Eduardo García Maynes y José Ferrater Mora, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- \_\_\_\_\_, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 7a ed., México, Premiá, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Escritos Políticos*, Madrid, Alianza, 1991.
- WECHSLER, Elina, *Psicoanálisis en la tragedia. De las tragedias neuróticas al drama universal*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- WELLMER, Albrecht, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra / Universitat de Valencia, 1996.
- ZARKA, Yves Charles, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Barcelona, Herder, 1997.
- ŽIŽEK, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham NC, Duke University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_, (ed.), *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*, Buenos Aires, Manantial, 1994.
- \_\_\_\_\_, *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- \_\_\_\_\_, *El acoso de las fantasías*, México, Siglo XXI, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Buenos Aires, Paidós, 2000.
- \_\_\_\_\_, *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- \_\_\_\_\_, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- \_\_\_\_\_, *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- \_\_\_\_\_, *¿Quién dijo totalitarismo?. Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- \_\_\_\_\_, “El sujeto interpasivo”, en *Posiciones. Filosofía, política, psicoanálisis*. Buenos Aires, Parusía, 2003.

- \_\_\_\_\_, *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*, Buenos Aires, Paidós, Analía Hounie (comp.), 2004.
- \_\_\_\_\_, *La revolución blanda*, Buenos Aires, Atuel, 2004.
- \_\_\_\_\_, “El *homo sacer* como objeto del discurso de la universidad”, en Yves Charles Zarka (dir.), *Jacques Lacan. Psicoanálisis y política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- \_\_\_\_\_, *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Atuel / Parusia, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, Madrid, Síntesis, 2004.
- \_\_\_\_\_, (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, traducción de varios, 2004.
- \_\_\_\_\_, “Azul, de Krzysztof Kieslowski, o la reconstitución de la fantasía”, en Gerhart Schröder, Helga Breuninger (comps.), *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- \_\_\_\_\_, *La suspensión política de la ética*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- \_\_\_\_\_, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Argentina, Paidós, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Visión de paralaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- \_\_\_\_\_, *El más sublime de los histéricos*, Buenos Aires, Paidós, 2013.
- \_\_\_\_\_, *El resto indivisible*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2013.
- \_\_\_\_\_, *La permanencia en lo negativo*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Less than nothing. Hegel and the shadow of dialectical materialism*, London, New York, Verso, 2012. [Versión en español: *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, España, Akal, 2015].



- ŽIŽEK, Slavoj, Judith Butler y Ernesto Laclau, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- ŽIŽEK, Slavoj, y Fredric Jameson, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

*El monarca, el ciudadano y el excluido*  
*Hacia una crítica de “lo político”*  
coeditado por Bonilla Artigas Editores  
y la Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco  
se terminó de imprimir en marzo de 2020  
en los talleres de

En su composición se utilizaron las tipografías Optima y Franklin Gothic.  
Para los interiores se utilizó papel bond ahuesado de 90 g.  
y para la portada papel couché de 300 g.  
La edición consta de XXX ejemplares.



## filosófica

---

6. *Emilio Uranga: Años de Alemania (1952-1956)*  
Adolfo Castañón (editor)
7. *Cognición humana, razonamiento y racionalidad. Los retos de la investigación empírica a la visión estándar de la racionalidad*  
Ana Laura Fonseca Patrón
8. *Escritos sobre la filosofía política de György Lukács*  
Jorge Velázquez Delgado,  
Raúl Reyes Camargo (coords.)
9. *Figuras del discurso III. La violencia, el olvido y la memoria*  
Armando Villegas, Natalia Talavera,  
Roberto Morroy y Laksmi de Mora (coords.)
10. *La interpretación alemana de Platón*  
Jeannet Ugalde Quintana
11. *Enajenación, modernidad y capitalismo*  
Sergio Lomelí,  
Zaida Olivera (comps.)



Frente a la política hegemónica del guerrero delirante, el mercader rapaz, el dogmático seguidor de las nuevas religiones devenidas ideologías, y el devoto de la mercadotecnia y la imagen mediática, este libro es una apuesta por la filosofía. *El monarca, el ciudadano y el excluido* son figuras que representan lugares articuladores de toda política, con independencia del régimen que organice la relación concreta entre gobernantes y gobernados. Se trata de una lógica que trasciende las diferentes épocas civilizatorias y por eso aquí están presentes los trágicos griegos de la antigüedad, los sofistas, Sócrates, Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Kant, Hegel, Arendt, Schmitt y Žižek. Así se configura una crítica de lo político, que no significa otra cosa que pasar por el tribunal de la razón los fundamentos, consistencia y fines de esta actividad humana que es, a un tiempo, conflicto y acuerdo, guerra y paz, prudencia y pasión.

Ciencia política /  
Filosofía / Historia

